Studia Artistarum
Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales

19

Recherches sur Dietrich de Freiberg

Studia Artistarum
Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales

Sous la direction de
Olga Weijers
Huygens Instituut
KNAW – La Haye

Louis Holtz
Institut de Recherche et d'Histoire des Textes
CNRS – Paris

Studia Artistarum

Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales

19

Recherches sur Dietrich de Freiberg

éditées par

Joël Biard, Dragos Calma et Ruedi Imbach

BREPOLS

Mise en page
Dragos Calma

© 2009 BREPOLS PUBLISHERS nv, Turnhout
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced,
stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means,
electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise,
without the prior permission of the publisher.

D/2009/0095/42
ISBN 978-2-503-52882-3
Printed in Belgium

à K.F.
amico et magistro

Table des matières

Liste des abréviations 9

Ruedi Imbach, Dragos Calma, Joël Biard, Avant–propos 11

Alain de Libera, D'Averroès en Augustin. Intellect et cogitative selon Dietrich de Freiberg 15

Dragos Calma, La connaissance réflexive de l'intellect agent. Le « premier averroïsme » et Dietrich de Freiberg 63

Catherine König-Pralong, Le traité *Des accidents* de Dietrich de Freiberg. Stratégies exégétiques pour une reconduction de l'accidentel au par soi 107

Pasquale Porro, *Res praedicamenti* e *ratio praedicamenti*. Una nota su Teodorico di Freiberg e Enrico di Gand 131

Tiziana Suarez-Nani, Les êtres et leurs lieux : le fondement de la localisation selon Dietrich de Freiberg 145

Anne-Sophie Robin, L'antithomisme de Dietrich de Freiberg dans le *De visione beatifica* 165

Loris Sturlese, Hat Meister Eckhart Dietrich von Freiberg Gelesen ? Die Lehre vom Bild und von den göttlichen Vollkommenheiten in Eckharts *Expositio libri Genesis* und Dietrichs *De visione beatifica* 193

Alessandra Beccarisi, Dietrich in the Netherlands A New Document in the Lower Rhenish Vernacular 221

Matthieu Husson, Les figures dans les textes optiques de Dietrich de Freiberg 239

Index Nominum 265

Liste des abréviations

Dietrich von Freiberg, *Opera Omnia*, t. I-IV, Veröffentlicht unter Leitung von Kurt Flasch, Felix Meiner Verlag, 1977 - 1985 :

De acc.	—	*De accidentibus*, ed. M. R. Pagnoni-Sturlese, t. III, 1983.
De anim.	—	*De animatione caeli*, ed. L. Sturlese, t. III, 1983.
De cog. ent.	—	*De cognitione entium separatorum et maxime animarum separatarum*, ed. H. Steffan, t. II, 1980.
De col.	—	*De coloribus*, ed. R. Rehn, t. IV, 1985.
De corp. cael.	—	*De corporibus caelestibus quoad naturam eorum corporalem*, ed. L. Sturlese, t. II, 1980.
De elem.	—	*De elementis corporum naturalium*, ed. M. R. Pagnoni-Sturlese, t. IV, 1985.
De ente	—	*De ente et essentia*, ed. R. Imbach, t. II, 1980.
De hab.	—	*De habitibus*, ed. H. Steffan, t. II, 1980.
De int.	—	*De intellectu et intelligibili*, ed. B. Mojsisch, t. I, 1977.
De intellig.	—	*De intelligentiis et motoribus caelorum*, ed. L. Sturlese, t. II, 1980.
De iride	—	*De iride et de radialibus impressionibus*, ed. M. R. Pagnoni-Sturlese et L. Sturlese, t. IV, 1985.
De luce	—	*De luce et eius origine*, ed. R. Rhen, t. IV, 1985.
De magis	—	*De magis et minus*, ed. R. Imbach et H. Steffan, t. II, 1980.
De mens.	—	*De mensuris*, ed. R. Rhen, t. III, 1983.
De misc.	—	*De miscibilibus in mixto*, ed. W. A. Wallace, t. IV, 1985.
De nat. contin.	—	*De natura et proprietate continuorum*, ed. R. Rhen, t. III, 1983.
De nat. contr.	—	*De natura contrariorum*, ed. R. Imbach, t. II, 1980.

De orig.	—	*De origine rerum praedicamentalium*, ed. L. Sturlese, t. III, 1983.
De quid.	—	*De quiditatibus entium*, ed. R. Imbach et J.-D. Cavigioli, t. III, 1983.
De sub. spir.	—	*De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis*, ed. M. R. Pagnoni-Sturlese, t. II, 1980.
De vis. beat.	—	*De visione beatifica*, ed. B. Mojsisch, t. I, 1977.
Utrum in Deo	—	*Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognitiva inferior intellectu*, ed. M. R. Pagnoni-Sturlese, t. III, 1983.
Utrum sub. spir.	—	*Quaestio utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma*, ed. B. Mojsisch, t. III, 1983.

****

Averroes,		
In III De an.	—	Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F. S. Crawford, Cambridge, Massachusetts, 1953.
ed. Leon.	—	(editio Leonina), Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae 1882ss.
ed. Colon.	—	(editio Coloniensis), Alberti Magni Opera Omnia... curavit Institutum Alberti Magni Coloniense..., Monasterii Westfalorum 1951ss.

Avant–propos

On peut l'affirmer : Dietrich de Freiberg a peu à peu trouvé sa place dans l'histoire de la philosophie médiévale. La redécouverte de sa philosophie au siècle dernier commence indubitablement avec l'article que Kurt Flasch a consacré à ce dominicain en 1972. Le titre de cette étude peut aujourd'hui se lire comme un programme : *Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens ?* La publication de l'article dans les *Kant-Studien* ne peut que confirmer cette première impression. Toutefois, dans le champ de la recherche scientifique, il ne faut jamais s'en tenir à la première impression. Dans un premier temps, le professeur de l'Université de Bochum a certes inscrit Dietrich de Freiberg dans la préhistoire de la genèse de la subjectivité moderne. Il ne s'est cependant pas contenté de vouloir faire découvrir un précurseur de cette subjectivité, mais il a aussi mis en route l'édition critique des œuvres de ce contemporain de Maître Eckhart. Les quatre volumes parus entre 1977 et 1985 chez l'éditeur Meiner à Hamburg et dotés d'introductions substantielles, dues à la plume de Flasch, ont ouvert de nouvelles perspectives de recherche : ils permettent de situer Dietrich de Freiberg, auquel Engelbert Krebs avait consacré une première monographie en 1906, dans un contexte intellectuel plus vaste. Le projet du *Corpus philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* témoigne de cette entreprise de manière très éloquente. Le processus de redécouverte a assurément atteint son apogée avec la publication de la synthèse que Kurt Flasch a fait paraître en 2007, cent ans après l'œuvre pionnière de Krebs. Le titre du volume[1] qui analyse pas à pas l'ensemble des œuvres de Dietrich indique déjà une approche plurielle et étendue de la pensée de cet auteur, qui y apparaît philosophe de la nature, métaphysicien et théologien à la fois. Sa théorie de l'intellect est aussi significative que sa doctrine des catégories, des moteurs célestes, des anges et de l'arc-en-ciel. Fruit d'un travail intellectuel de plus de trente années, la synthèse de Flasch restitue avec une grande précision la stature scientifique et proprement philosophique de Maître Dietrich.

1. *Dietrich von Freiberg : Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Frankfurt : Klostermann, 2007.

La contribution de K. Flasch signifie sans conteste un progrès significatif, dont la valeur historique et philosophique ne saurait être surestimée.

À l'occasion de son soixante-quinzième anniversaire en 2005, nous avions voulu rendre hommage à cet infatigable chercheur et maître au moyen d'un petit colloque réunissant ceux qui, autour de lui et avec lui, avaient coopéré à la redécouverte de cet auteur difficile, fascinant et important. Il s'agissait de tenter un bilan des recherches récentes. Les travaux que nous publions dans ce volume sont, dans le sens positif du terme, complémentaires de la grande synthèse que Flasch lui-même a éditée entre temps ; ils concernent des thèmes moins abondamment traités dans l'ouvrage magistral ou abordent certaines questions sous un angle différent. Ils accompagnent également le premier volume de l'édition bilingue des œuvres de Dietrich, à peine sorti de presse[2].

Un premier groupe d'études est dédié aux relations de Dietrich à ses prédécesseurs et ses contemporains. Tandis que Anne-Sophie Robin cherche à cerner « la spécificité et les particularités de l'opposition de Dietrich à Thomas » et à mettre en valeur la signification de cet antithomisme subversif au moyen d'une nouvelle lecture du traité *De visione beatifica*, Pasquale Porro croit pouvoir déceler dans le *De origine rerum praedicamentalium* les traces d'une lecture des *Quodlibeta* d'Henri de Gand. Cet examen ne permet pas seulement de mieux saisir le contexte parisien de certaines œuvres de Dietrich mais amène également Porro à reconsidérer la datation du traité. L'épineuse question de la chronologie des œuvres de Dietrich préoccupe aussi Loris Sturlese, dont la contribution aborde le sujet sous un angle inattendu. En effet, Sturlese montre que Maître Eckhart et Maître Dietrich utilisent des syntagmes communs et il avance l'hypothèse selon laquelle Dietrich a lu le commentaire de la *Genèse* d'Eckhart. Dragos Calma approche en revanche la question du séjour d'études de Dietrich à Paris dans une nouvelle perspective, en étudiant certains commentaires du *Traité de l'âme* provenant du milieu des « premiers averroïstes ». Un passage inédit d'un commentaire anonyme de l'œuvre du Stagirite révèle d'étonnantes correspondances entre ce texte et la manière dont Dietrich s'exprime pour parler de la connaissance réflexive de l'intellect humain.

D'autres travaux explorent des thèmes particuliers de la philosophie de Dietrich. L'article de Catherine König-Pralong tente de dégager les stratégies interprétatives de Dietrich dans le traité *De accidentibus* ; il montre que celui-ci combine une lecture averroïste du livre VII de la *Métaphysique* avec une voie exégétique allemande, inspirée par Albert le Grand ; ce montage aboutit à une métaphysique de la forme pour laquelle l'accident est un mode de la substance,

2. *Dietrich de Freiberg, Oeuvres choisies* (sous la direction de R. Imbach et A. de Libera), *I : Substances, quidités et accidents*, Traduction et notes de Catherine König-Pralong et Ruedi Imbach. Introduction de Kurt Flasch, Paris : Vrin, 2008.

qu'il faut comprendre comme une passion *per se* de la substance. L'ontologie essentialiste est encore présente dans l'analyse que Tiziana Suarez-Nani propose de la doctrine du lieu. En s'appuyant sur les traités *De substantiis spiritualibus* et *De cognitione entium separatorum*, l'auteur montre que Dietrich développe une doctrine de la localisation des êtres spirituels au moyen d'un usage métaphorique de la notion du lieu. À cet égard, le dominicain allemand paraît fortement influencé par la conception proclienne de la gradation des êtres. En étudiant la doctrine de la cogitative chez Dietrich, Alain de Libera montre comment Dietrich « prend place, à sa manière, toute personnelle, dans l'histoire de l'après 1277 ». Le rapport de sa noétique avec celle d'Averroès est ambigu : à la question qui demande si l'homme théodoricien pense ou non, l'historien doit répondre que Dietrich est à la fois averroïste et non averroïste. Matthieu Husson traite des figures mathématiques dans les textes optiques – *De iride*, *De luce* et *De coloribus* – et montre qu'elles caractérisent très souvent l'apport mathématique. En analysant leur place au sein des textes, l'auteur montre que les figures se trouvent en tension entre deux pôles : empirique et rationnel ; le lecteur découvre un dialogue serré entre les contenus mathématiques et l'ensemble des autres composantes de l'argumentation. La postérité de l'œuvre de Dietrich n'a pas encore été beaucoup travaillée ; l'article d'Alessandra Beccarisi révèle la fécondité de ce champ de recherche. En effet, il présente et analyse un manuscrit néerlandais (*olim* Gaesdonck, Collegium Augustinianum, cod. 16) contenant notamment un texte qui témoigne d'une intense discussion des thèses théodoriciennes sur la vision béatifique. Avec le célèbre *Traktat von der Seligkeit*, le manuscrit étudié représente un témoin très précieux d'une réception médiévale des idées défendues par ce contemporaind'Eckhart, de Lulle et de Dante.

Bien que Dietrich de Freiberg fût maître en théologie à Paris à un moment de sa carrière et qu'il n'ait pas laissé de commentaire des œuvres du Stagirite, les thèmes traités dans ce volume attestent son appartenance de plein droit à l'histoire de l'aristotélisme médiéval, dont la collection *Studia artistarum* garde la mémoire. Nous tenons à remercier Olga Weijers et Louis Holtz d'avoir accueilli notre manuscrit dans la prestigieuse collection qu'ils dirigent.

Berlin et Paris, janvier 2009
Ruedi Imbach, Dragos Calma, Joël Biard

D'Averroès en Augustin. Intellect et cogitative selon Dietrich de Freiberg

Alain de Libera

Pour un historien de la philosophie universitaire des XIII^e^ et XIV^e^ siècle, qu'elle soit parisienne ou anglaise, Dietrich de Freiberg est une sorte d'épineux outsider, d'une totale idiosyncrasie, parlant une langue si inhabituelle que le plus difficile, à le lire, est souvent de lui imaginer des contemporains. Météorite tombé de l'autre côté du Rhin, Dietrich ne semble d'aucun temps philosophique assignable, rebelle à tous les « ismes », splendide, mais isolé – d'un mot : « Teutonique ». Peut-on, au moins sur quelques points, corriger cette impression ? C'est ce que tenterai de faire en revenant, (*sogennante*) *Bochumer Schule* oblige, sur sa noétique.

La question de l'articulation théorique de la cogitative et de l'intellect possible est un bon outil historique pour resituer Dietrich dans son temps - autrement dit : après les condamnations de 1277 ; pour contextualiser plus à fond ses enseignements, en les inscrivant dans l'horizon des débats consécutifs aux attaques frontales menées dans les années 1270 contre la théorie averroïste de l'intellect par Thomas d'Aquin ; bref pour le rapatrier dans l'épistémé universitaire, essentiellement parisienne, dont le *De unitate intellectus contra averroistas* et les censures de décembre 1270 et mars 1277 sont, pour ce qui m'occupe, le socle.

Les aspects néoplatoniciens de la noétique de Dietrich ont été mis en évidence, analysés, scrutés, explicités, questionnés de toutes les manières possibles dans l'historiographie des trente dernières années[1]. La présence, il est

1. Pour un bilan des recherches récentes, cf. K.-H. Kandler, B. Mojsisch, F.-B. Stammkötter (éd.), *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, Amsterdam-Philadelphia, (Bochumer Studien zur Philosophie, 28) 1999.

vrai souvent tacite, diffuse ou déguisée, des problèmes, des thèses et des concepts d'Averroès, de l'averroïsme et de l'antiaverroïsme au coeur de la noétique théodoricienne a, en revanche, reçu moins d'attention. Moins d'attention ne signifie pas aucune attention. Dans une contribution présentée en 1979 à Paris, publiée en 1984 dans le deuxième *Beiheft* du CPTMA[2], K. Flasch avait, le premier, attiré les regards sur la présence d'Averroès dans le *De origine rerum praedicamentalium*[3]. J'y reviendrai tout-à-l'heure. Pour l'instant, je partirai de deux observations :

> (1) Averroès est extrêmement présent dans l'oeuvre de Dietrich : moins qu'Aristote évidemment, mais beaucoup plus que les autres philosophes, excepté Proclus dont l'importance va s'affirmant avec le temps[4].
> (2) Dietrich a pris position sur tous les dossiers importants de la seconde moitié du XIII^e^ siècle.

Les deux observations sont liées. Du fait du style d'écriture du maître allemand, de son lexique, de sa conceptualité, la seconde est plus difficile à étayer que la première : on peut cependant y parvenir, si l'on s'arrache à leur triple fascination.

Le premier témoin de l'intervention de Dietrich dans les suites des débats universitaires des années 1270 est son traitement de la question *De aeterni-*

2. Cf. K. Flasch, *Bemerkungen zu Dietrichs von Freiberg, 'De origine rerum praedicamentalium'*, dans K. Flasch (hrsg.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, Felix Meiner, (CPTMA Beihefte, Bd. 2) p. 34-45.

3. K. Flasch est revenu tout récemment sur la présence d'Averroès dans ce qu'on appelait naguère l'*École dominicaine allemande*, en s'attachant, cette fois, non à Dietrich, mais à Eckhart. Cf. K. Flasch, *Meister Eckhart. Die Geburt der 'Deutschen Mystik' aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München, Beck, 2006. Sur le sens et la portée de cette interprétation, cf. C. König-Pralong, *Le Maître Eckhart de Kurt Flasch : une coupe géologique dans le sol arabo-latin de la 'mystique allemande'*, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 53/3 (2006), p. 752-757. Sur le rapport de Dietrich à Averroès, on consultera B. Mojsisch, *Averroistische Elemente in der Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg*, dans F. Niewöhner et L. Sturlese (hrsgg.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich, 1994, p. 180-186 et K.-H. Kandler, *Dietrich von Freiberg und die arabische Philosophie*, dans NZSTh, 48 (2006), p. 99-108.

4. Le *De origine rerum praedicamentalium* contient vingt-quatre références explicites au philosophe cordouan contre aucune à l'*Elementatio*, et douze muettes ou implicites, contre trois à Proclus, dans le même passage, sous l'appellation de *Philosophi*, où L. Sturlese retrouve d'ailleurs aussi bien la trace du *Liber de causis*, d'Avicenne et d'Averroès lui-même (p. 141). La proportion s'inverse dans le *De intellectu*, où la présence d'Averroès (sept mentions explicites, dont six tirées du *De anima*, contre 15 à Proclus et 23 au *Liber de causis*) est liée à la discussion et à la réfutation de sa thèse sur l'unité de l'intellect possible. B. Mojsisch a donné la traduction allemande des deux oeuvres, resp. *Abhandlung über den Intellekt und den Erkenntnisinhalt*, Hambourg, Felix Meiner, 1980 et *Abhandlung über die beseligende Schau*, Tbilisi (Géorgie), Meridiani, 2003. Il a également (et généreusement) mis en ligne une nouvelle édition du *De visione beatifica* sur le site de la *Bibliotheca Augustana* (2006).

tate mundi dans le *De intellectu et intelligibili* (vers 1296), amenée par un ensemble de considérations sur la multiplicité ou pluralité de l'intellect agent. Chose remarquable, la question, dite explicitement par Dietrich « incidente », est appelée par un ensemble de considérations sur la multiplicité ou pluralité de l'intellect agent. Après avoir démontré sur ce point trois thèses, résumées en ces termes en II.31 :

> (1) (…) quod intellectus agens est causale intrinsecum principium in anima et habet se in anima sicut cor in animali[5].
> (2) Item, quod est individuum quoddam et singulus singulorum multiplicatus secundum multiplicationem eorum, quorum est principium.
> (3) Item, quod secundum communem cursum naturae inter se sunt aequales et differunt individualiter ab invicem et sic possunt procedere et multiplicari in infinitum eo modo infiniti, qui competit divisioni continui[6].

Dietrich, en II.28, aborde une *quaestio instantiva* ainsi reprise en II.31 :

> (4) Item, posito, quod mundus fuerit ab aeterno, quid sentiendum sit de ipsorum multiplicatione[7].

Cette question, qualifiée de *gravis et scrupulosa* (II.28.(1)), est posée dans les termes introduits par Thomas dans son traité *Sur l'éternité du monde* : la possibilité d'un monde éternel créé[8]. Trois arguments contre sont mentionnés : le premier renvoie à la question de la multiplicité de l'intellect ; les deux suivants, qui ne font pas directement intervenir l'intellect, sont néanmoins présentés comme valant *ad propositum*.

Le premier argument repose sur l'impossibilité d'un infini actuel[9] : l'éternité du monde entrainerait l'existence présente d'une infinité actuelle d'intellects individuels – argument que l'on retrouve sous diverses formes, notam-

5. En *De vis. beat.*, 1.1.8.6.(5), p. 34, l. 33 - 43, traitant des preuves augustiniennes de l'immortalité de l'âme, Dietrich compare déjà le rapport intellectuel de l'*abditum mentis* (ou âme rationnelle) à l'âme au rapport vital du coeur à l'animal : « Habito igitur animum esse immortalem ex praesentia in eo disciplinalium et immutabilium veritatum et ex coniunctione sui ad rationem aeternam, ex hoc concludi vult animam rationalem esse incorruptibilem. Ex quo ulterius sequitur ipsum animum quantum ad abditum mentis esse substantiam. Principium enim substantiae substantia est secundum Philosophum in XII *Metaphysicae*. Secundum deductiones enim praemissas anima rationalis figitur in sua immortalitate ex immortalitate animi, ut sic se intellectualiter habeat in anima, sicut cor vitaliter se habet in animali. Alias enim, nisi, sicut dictum est, abditum mentis se habeat ad animam, nulla praedictarum rationum Augustini valet ad propositum suum concludendum de immortalitate animae ».
6. *De int.*, II.31.(1)-(3), p. 169, l. 69 - 75.
7. *De int.*, II.31.(4), p. 170, l. 76-77.
8. Cf. C. Michon (dir.), *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde*, Paris, Flammarion (GF), 2004, p. 134.
9. Aristote, *Physique*, III, 5 et *Métaphysique*, XI, 10.

ment chez Bonaventure, Thomas d'Aquin, Jean Peckham, Boèce de Dacie et Guillaume d'Ockham :

> Sed secundum praedicta remanet gravis et scrupulosa quaestio ponentibus, quod Deus potuit, si voluisset, mundum produxisse ab aeterno secundum omnes species suas secundum istum cursum naturalem, quem videmus in rebus. Si enim hoc fuit possibile, ponatur in esse. Ergo infiniti homines praecesserunt ante eos, qui nunc sunt. Post quemlibet autem hominem remansit suus intellectus proprius et individuus, sicut dictum est. Ergo nunc essent infiniti intellectus, quod non sustinet natura, scilicet quod aliquid creatum sit numero vel magnitudine infinitum. Concluditur ergo vel, quod non sit verum, quod dictum est de intellectibus, vel, quod dicitur esse impossibile, scilicet Deum potuisse producere mundum ab aeterno secundum modum, qui dictus est[10].

La pointe de l'argument cité par Dietrich est qu'il faut soit renoncer à la multiplicité d'intellects individuels soit à la possibilité pour Dieu de créer un monde éternel « s'il l'avait voulu ». Le lien entre éternité du monde et unité de l'intellect est la pièce maitresse du dossier instruit contre Siger par Thomas dans le *De unitate intellectus*. L'argument averroïste en faveur de l'unité de l'intellect discuté par Thomas au § 113 est bien connu :

> Ils objectent aussi à l'affirmation qu'ils sont dans l'erreur que, comme l'intellect est incorruptible, s'il y avait pluralité d'intellects d'une pluralité d'hommes, il s'ensuivrait qu'il y aurait des infinis en acte d'intellects, selon la doctrine d'Aristote qui stipule que le monde est éternel et qu'il y a toujours eu des hommes[11].

Un des premiers témoins du problème discuté par Dietrich est le *Commentaire de la Physique* connu sous le titre d'*Anonyme de Delhaye*[12]. Dans son commentaire du livre VIII de la *Physique*, q. 6, traitant le problème de l'éternité du mouvement (*Utrum motus sit aeternus*), l'Anonyme affronte en effet la même objection que le *De intellectu et intelligibili*, II.28.(1) : (1) ni le monde ni le mouvement ne sont éternels, car (2) cela impliquerait un nombre infini d'intellects humains, ce qui est impossible ; en effet (3) un infini en acte est impossible[13].

10. *De int.*, II.28.(1), p. 167, l. 104-113.

11. Thomas d'Aquin, *De unitate intellectus*, § 113 : « Obiciunt etiam ad sui erroris assertionem, quia si intellectus essent plures plurium hominum, cum intellectus sit incorruptibilis, sequeretur quod essent actu infiniti intellectus secundum positionem Aristotilis, qui posuit mundum eternum et homines semper fuisse ». Je cite ici ma traduction : A. de Libera, *Le 'De unitate intellectus contra averroistas' de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin (Études et commentaires), 2004, qui contient diverses précisions sur les questions ici traitées.

12. Cf. Siger de Brabant, *Questions sur la Physique d'Aristote. Texte inédit*, éd. Ph. Delhaye, Louvain (Les Philosophes belges, 15), 1941.

13. Siger de Brabant, *Questions sur la Physique d'Aristote*, p. 202.

Dietrich prend position en II.29.(1), en rejetant la thèse de ceux qui affirment que Dieu n'aurait pas pu produire le monde de toute éternité ; pour ce faire, il s'appuie notamment sur le principe que Dieu peut tout ce qui est « possible absolument », i.e. « ne comporte pas de contradiction » ; or, dit-il, la création d'un monde éternel ne renferme précisément aucune contradiction :

> Ad quaestionem igitur incidenter adductam de aeternitate mundi primo respondendum, videlicet quod dictum eorum, qui dicunt, quod Deus non potuerit mundum producere ab aeterno, stare non potest, nec in se nec in sua ratione seu rationibus : primo, quia illud, quod est absolute possibile, Deus simpliciter potest. Absolute autem possibile est, quod non implicat contradictionem. Positio autem eorum, qui dicunt, quod Deus potuerit producere mundum ab aeterno, nullam contradictionem implicat, ut patebit. Ergo Deus hoc potuit.

II.29 mentionne l'unité de l'intellect parmi les théories des philosophes (curieusement désignés par l'expression paulinienne et… juridique : *hi, qui foris sunt*, « ceux du dehors »[14], autrement dit : les « infidèles »)[15] susceptibles de parer à l'argument de l'infini actuel. Il évoque aussi la « Grande année » (Bonaventure, Thomas et Peckham préférant la métempsycose)[16]. Quoi de plus

14. Cf. 1 *Cor.* 5, 12-13

15. Sur ce texte, cf. Thomas d'Aquin, *Super I Cor.*, cap. 5, l. 3 : « Quid enim mihi est, id est, quid ad me pertinet, iudicare, id est, sententiam condemnationis ferre, de his qui foris sunt ? Id est, de infidelibus, qui sunt omnino extra Ecclesiam ? Praelati enim Ecclesiarum accipiunt spiritualem potestatem super eos tantum, qui se fidei subdiderunt, secundum illud II Cor. X, 6 : in promptu habentes ulcisci omnem inobedientiam, cum impleta fuerit vestra obedientia. Indirecte tamen praelati Ecclesiarum habent potestatem super eos qui foris sunt, inquantum propter eorum culpam prohibent fideles, ne illis communicent. Secundo adhibet similitudinem, dicens nonne de his qui intus sunt vos iudicatis ? Quasi dicat : eadem auctoritate vos iudicatis, qua et ego. Unde nec vos non iudicatis nisi de vestris, ita et ego. Dicitur Eccli. X, 1 : iudex sapiens iudicabit populum suum. Tertio respondet tacitae dubitationi. Posset enim videri, quod infideles essent meliores, qui propter peccata praedicta non condemnantur ; sed hoc excludit, dicens : ideo nihil mihi de his qui foris sunt iudicare, nam eos qui foris sunt, id est, infideles, iudicabit Deus, scilicet iudicio condemnationis, non examinationis ; quia, ut Gregorius dicit in moralibus, infideles damnabuntur sine iudicio discussionis et examinationis. Et quantum ad hoc dicitur *Io.* III, 18 : qui non credit, iam iudicatus est, id est, manifestam in se habet causam condemnationis, et hoc gravius reservatur Dei iudicio, secundum illud *Hebr.* X, 31 : horrendum est incidere in manus Dei viventis ». Sur le principe *De his qui foris sunt* et les juifs, cf. H. Schoot et P. Valkenberg, *Thomas Aquinas and Judaism*, *Modern Theology*, 20/1 (2004), p. 51-70 et Id., *Thomas Aquinas and Judaism*, dans J. Fodor, F.C. Bauerschmidt (eds.), *Aquinas in Dialogue : Thomas for the twenty-first century*, Blackwell / Oxford (2004), p. 47-66. Naturellement l'expression évoque aussi la définition de la philosophie comme « science du dehors »ou « étrangère », commune aux byzantins, aux juifs et aux musulmans. Sur cette dernière appellation, cf. R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Paris, Éd. de la Transparence, 2006.

16. Cf. *De int.*, II.29(2) : « Ut etiam accipiamus testimonium ab his, qui foris sunt, manifestum

inséré dans les discussions des dernières décennies du XIIIe siècle que ce passage du *De intellectu et intelligibili* ! Les deux autres arguments ne sont pas moins enracinés dans l'univers des discussions universitaires : II.28.(2) : Dieu ne précéderait pas en durée un monde créé éternel, et surtout II.28.(3), dont la discussion fait l'objet d'un développement exprès en II.30.(1-3), avec l'argument *de lapidibus*, présenté comme « l'Achille » des adversaires de la possibilité de la création d'un monde éternel, occasion d'une indication biographique, qui a longtemps intrigué (et intrigue encore) les historiens :

> Ad ultimam rationem dicendum, quod arguunt de lapidibus, quod etiam est Achilles eorum, et reputant demonstrationem ; sicut ego fui praesens in quadam disputatione Parisius, et audivi, quod hoc dicebat unus solemnis magister, qui tunc actu disputabat et habuit totum studium, quia solus disputabat primam quaestionem suam post principium suum, sicut moris est Parisius[17].

L'argument *de lapidibus*, qu'il est inutile de rappeler en détail[18], met sur le même plan infinité dans les corps naturels et infinité dans les êtres immatériels, Aristote étant censé n'avoir expressément rejeté que le premier infini (matériel) et laissé la porte ouverte pour le second (immatériel). On sait que s'inspirant d'Algazel et de Maïmonide, Thomas disposait de l'argument de l'infini actuel, en plaidant pour la possibilité d'un infini actuel sans ordre (valable pour les âmes immortelles), avant de conclure, dans le *De unitate intellectus*,

est omnes rationabiliores et excellentiores philosophos hoc sensisse. Unde etiam, ut evaderent inconveniens, quod poterat concludi circa eos, diverterunt ad diversas vias, possibiles tamen Deo, sicut aliqui ponebant aeternitatem mundi secundum circulationem, revolutionem, quae concludebantur et terminabantur in aliquo tempore determinato, quod vocabant magnum annum, post quem secundum eos mundus redibat ad pristinum statum cum omnibus suis speciebus et individuis, ut curreret, sicut ante cucurrerat. Et hoc possibile fuit Deo, et tunc nullum inconveniens de infinitate intellectuum concludi potest. Et fortassis hoc movit Platonicos ad ponendum dictam circulationem in rebus ». On trouve une autre référence intéressante à la « Grande année », à propos de la résurrection des corps, chez Nicolas d'Autrécourt. Sur ce point, cf. D. Calma, *Une question inédite de Siger de Brabant copiée par Pierre de Limoges (BnF, ms. Lat. 16407, f. 227va-vb)*, dans *Przegląd Tomistyczny*, XII (2006), p. 172-173.

17. *De int.*, II.30.(1), p. 169, l. 43-47.

18. Cf. *De int.*, II.28(3), p. 167, l. 119-126 : « Item adducunt aliam rationem : Si mundus fuisset ab aeterno secundum cursum istum, quem videmus, maxime quantum ad successionem dierum, sicut nunc currit, ponatur tunc, quod quolibet die potuit Deus creare, et quod creaverit unum lapidem, adiungatur isti, quod potuit illum lapidem conservare in esse. Ista videntur per se nota. Ergo hodie essent infiniti lapides numero et magnitudine, si imaginentur ad invicem esse contigui, quod esset impossibile. Ergo illud non sequitur, scilicet quod Deus potuerit mundum producere ab aeterno ». L'auteur de l'argument, et par voie de conséquence le « maître solemnel » évoqué par Dietrich semble être Henri de Gand, mais d'autres hypothèses sont possibles. Sur ce point cf. L. Sturlese, *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg*, (CPTMA Beihefte, Bd. 3), Hambourg, Felix Meiner, 1984.

que, de toute façon, rien de tout cela ne posait de problème aux catholiques qui… ne soutiennent pas l'éternité du monde. Dietrich ne se place pas de ce point de vue. Il répond philosophiquement par une distinction entre :

> p : quolibet die praecedenti potuit Deus creare unum lapidem et illum conservare in esse

et :

> q : omnibus diebus praecedentibus potuit Deus creare unum lapidem et illum conservare in esse,

fondée sur l'analyse sémantique des quantificateurs *quilibet* et *omnis*[19], et il maintient sans concession la possibilité de la création d'un monde éternel :

> (2) Dicendum ergo, quod hoc, quod petunt sibi concedi tamquam per se notum, scilicet quod, si mundus potuit esse ab aeterno, quod Deus potuit omnibus diebus creare unum lapidem et illum conservare in esse, et ex hoc concludunt : 'Ergo nunc possent esse infiniti lapides', distinguendum, quod, etsi concedatur eis, quod quolibet die praecedenti potuit creare unum lapidem et illum conservare in esse, et posito, quod fecerit, non tamen concedendum est, quod omnibus diebus praecedentibus hoc Deus potuerit.
> (3) Differunt enim ista duo signa distributiva 'quilibet' et 'omnis', quia 'omnis' cum distributione, quam facit, importat etiam vim cuiusdam collectionis eorum, inter quae distribuit, ut sit sensus : quod omnibus diebus praecedentibus creaverit Deus unum lapidem, sic : ut nullam diem praecedentem praetermiserit, in qua non creaverit. Ex hoc sequeretur inconveniens, quod concludunt. Hoc autem signum distributivum, quod est 'quilibet', importat distributionem pro singulis eorum, inter quae distribuit, quod designantur singula absolute non cointelligendo alia, ut sit sensus : quolibet die praecedenti potuit Deus et cetera, id est : Quemcumque diem significaveris, potuit Deus in eo creare unum lapidem et illum conservare in esse usque hodie, quod verum est. Sed omnis talis dies significatus distaret ab hodierno non in infinitum, sed finitum. Et sic non sequeretur saepe dictum inconveniens, scilicet quod hodie essent lapides infiniti[20].

19. Bien qu'il n'ait laissé à proprement parler aucun texte logique, Dietrich a, sur bien des points, la culture d'un maître parisien du second tiers du XIII[e] siècle, frotté de logique (et de grammaire). On le voit notamment dans le *De ente et essentia*. Sur ce point, cf. Alain de Libera, C. Michon, *L'être et l'essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie. Deux traités* De ente et essentia *de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg*, Paris, Éd. du Seuil (Point Essais, 339), 1996. Sur la « distribution », cf. A. de Libera, *Référence et quantification. Sur la théorie de la distributio au XIIIe siècle*, dans A. de Libera, A. Elamrani-Jamal, A. Galonnier (éd.), *Langages et philosophie, Hommage à Jean Jolivet*, Paris, J. Vrin (Études de philosophie médiévale, LXXIV), 1997, p. 177-200.

20. *De int.*, II.30.(2)-(3), p. 169, l. 48-67.

On le voit, Dietrich de Freiberg n'est pas un martien : il est parfaitement au fait d'un des dossiers majeurs de la controverse philosophico-théologique ouverte par Bonaventure dans les années 1260. Mais il n'est pas moins familier des problèmes plus directement suscités par la réception de la noétique d'Averroès. Ne pouvant les suivre tous ici à parité, je me contenterai d'en dresser la carte.

Au fondement de tout, la question du rapport de l'intellect avec l'homme, laquelle en implique deux :

> [1] la question du statut de l'intellect possible : pure puissance ou substance ?
> [2] celle de la faculté de connaissance suprême de l'homme, qui s'énonce : l'homme reçoit-il son « espèce » de l'intellect (comme le soutiennent, entre autres, Albert et Thomas) ou de la cogitative (comme le soutiennent Averroès et les averroïstes) ?

On sait que dans l'*Opus oxoniense* IV, d. 43, q. 2, § [5](W. 10, p. 22), Duns Scot maudit Averroès (« qui pose que l'intellect est une certaine substance séparée qui peut être unie à nous par des phantasmes »), sous prétexte que, « selon lui, l'homme ne serait formellement qu'une sorte d'animal irrationnel supérieur (*excellens*) », « l'emportant sur les autres animaux » par la seule possession d'une « âme irrationnelle et sensitive ». Rien de plus faux que ce portrait outré ! Dietrich s'en écarte autant qu'il est possible, lui qui semble vouloir sauver Averroès en identifiant la « cogitative » à ce qu'il appelle « raison inférieure ». Pareil sauvetage était-il nécessaire ? Non. Averroès n'avait pas besoin ici d'être sauvé, ayant clairement défini la cogitative comme une faculté rationnelle. Que signifie dans ces conditions la sollicitude du maître allemand ? Il est trop tôt pour le dire. Tout ce que l'on peut faire est de noter que son attitude à l'égard d'Averroès est des plus nuancées. On le voit lorsqu'il aborde la question du sujet de la pensée, selon ses deux versants :

> [3] la théorie averroïste des deux sujets de la pensée (question qui implique)
> [4] celle du rapport entre cogitative et intellect possible (et)
> [5] l'explication, sur cette base, du processus noétique, dans une théorie de « l'abstraction », c'est-à-dire aussi l'analyse des fonctions respectives de la cogitative et de l'intellect possible.

Pour saisir la complexité d'ensemble du dossier « Averroès » chez Dietrich, et les méandres de sa stratégie à l'égard du Cordouan, le plus simple est de partir de sa critique de la noétique averroïste, pour remonter ensuite aux nombreux emprunts qu'il lui fait.

Le *De intellectu et intelligibili*, III.10.(2) expose en ces termes la thèse d'Averroès :

> Quoniam autem Aristoteles[21] philosophus ponit in intellectuali nostro duplicem intellectum, agentem videlicet, in quo est omnia facere, et possibilem, in quo est omnia fieri, utrumque istorum ponit Averroes[22] substantiam separatam et intelligentiam quandam. Eam, quam dicit intellectum possibilem, dicit[23] infimam in ordine intelligentiarum, et suum intelligere, inquantum intelligentia est, tale est, quod actio eius est substantia eius. Et quia est infima et ultima in ordine intelligentiarum, constituitur quasi quidam limes inter intellectualia seu incorruptibilia ex parte una et corporalia corruptibilia ex parte altera ita, ut sit in potentia ad abstrahendum et recipiendum virtute intellectus agentis species intelligibiles a rebus etiam generabilibus et corruptibilibus, mediantibus quibus secundum sui infimum ex parte sui uniatur nobis secundum nostri supremum ex parte nostri quoad species in virtute cogitativa formatas, et sic perficitur nostrum intelligere. Et ita quantum ad hunc modum intelligendi differt actio eius a substantia eius[24].

Il la rejette sur divers points, tous fondamentaux. Aucun cependant ne rejoint directement la critique thomasienne. C'est une critique originale qui est menée par le Fribourgeois, même si, sur certains points, il se rencontre avec Thomas. Concernant l'intellect agent, la position théodoricienne est sans équivoque. L'intellect agent n'est pas une substance séparée : comme tout vivant a en lui-même le principe de son mouvement, l'homme doit avoir en lui le principe de la forme de vie qui est chez lui suprême : la vie intellectuelle ; l'intellect agent est donc « approprié » à tout homme, en ce que, à titre de principe causal de l'essence de l'âme, il est interne ou intrinsèque (*intraneus*) à l'âme comme le coeur est interne aux animaux (« relinquitur ergo, quod intellectus agens noster est principium causale essentiae animae, et sic est principium, quod ipse est idem secundum causam et intraneus ipsi animae sicut cor in animali »)[25]. Cette exigence d'intériorité ou d'immanence, autrement dit : que le principe de la pensée soit en l'homme, i.e. en l'âme humaine, Thomas l'avait de longtemps énoncée comme exigence éthique en rejetant la thèse de la séparation de l'intellect agent dans la *Summa contra Gentiles*, II, 76[26]. Dans sa réfutation d'Averroès la *Summa* allait de l'intellect possible à l'intellect agent.

21. Cf. Aristote, *De anima*, III 5, 430a 14-15.
22. Cf. Averroes, *In III De anima*, comm. 18, p. 439, l. 73-74.
23. *Ibid.*, comm. 19, p. 442, 62-64.
24. *De int.*, III.10.(2), p. 185, l. 74-87.
25. Cette « intranéité » (*intraneitas*) n'est pas une simple intériorité. On peut la définir ainsi : *a* et *b* ont une relation d'intranéité si *a* est essentiellement contenu dans *b*. Dietrich y ajoute ce corollaire : si *a* est essentiellement contenu dans *b*, *a* et *b* sont identiques en essence. Dans le cas du rapport intellect agent / âme (ou coeur / animal) l'identité essentielle s'entend sur un mode causal : *a* est cause de l'essence de *b*. *Intraneitas* est également synonyme d'*intimitas* (cf. *De vis. beat.*, 3.2.9.12.(4), p. 104, l. 84-95.).
26. Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, *loc. cit.*, Flammarion (GF), Paris, 1999, p. 312 :

Le plan d'action était clair : d'abord prouver que l'intellect possible n'est pas unique pour tous les hommes[27], réfuter les arguments qui semblent prouver l'unicité de l'intellect possible [ScG, II, 75, p. 297-305], puis prouver que l'intellect agent n'est pas une substance séparée, mais *aliquid animae* [ScG, II, 76] et rappeler la vraie doctrine d'Aristote [ScG, II, 78].

Dietrich suit l'ordre inverse : de l'intellect agent à l'intellect possible, allant même jusqu'à reprendre pour l'intellect agent et la vie intellectuelle une variante de l'« argument du mur » et de la couleur utilisé par Thomas pour l'intellect possible afin de montrer que dans le cadre de la noétique d'Averroès, l'homme n'est pas pensant mais pensé[28].

> Sed quod dicit primo de intellectu agente, quod sit substantia separata, hoc supra improbatum est inter cetera sumpta ratione ex proprietate vitae, videlicet quod vivum differt a non vivo in habendo in se principium sui motus. Sed cum summa vita hominis sit, ut vivat intellectualiter, non est verisimile, ut praecipuum huius vitae principium, quod est intellectus agens, non approprietur unicuique homini et non sit intrinsecum sibi. Alioquin non plus diceretur homo vivere per operationem intellectus agentis in ipso quam paries, quando coloratur ab extrinseco agente[29].

« L'opération propre de l'homme est de penser, et le premier principe en est l'intellect agent, qui produit les espèces intelligibles, dont pâtit d'une certaine manière l'intellect possible qui, mis en acte, meut la volonté. Si donc l'intellect agent est une certaine substance extérieure à l'homme, toute l'opération de l'homme dépend d'un principe extrinsèque. L'homme n'agira donc pas par lui-même, mais il sera actionné par un autre. Et il ne sera donc pas maître de ses opérations, ni ne méritera la louange ou le blâme, et ainsi toute la science morale et la vie politique seront détruites, ce qui est impossible. L'intellect agent n'est donc pas une substance séparée de l'homme ».

27. Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, II, 73, trad. Michon, p. 280-292

28. Cet argument figure dans la *Summa contra Gentiles*, II, 59, 9 (« Il est facile de voir que ces raisons sont frivoles et ces conclusions impossibles. De fait, ce qui est pensant, c'est ce qui a un intellect, et ce qui est pensé, c'est ce dont l'espèce intelligible est unie à l'intellect. Donc, du seul fait qu'une espèce intelligible est en quelque façon unie à l'intellect dans l'homme, l'homme ne sera pas pensant, mais seulement pensé par l'intellect séparé ») et, naturellement, dans le § 65 du *De unitate intellectus*. Il figure également dans les *Quaestiones disputatae de anima*, q. 2, resp., éd. B. Bazán, p. 18, 269-277 ; les *Quaestiones disputatae De spiritualibus creaturis*, a. 2, resp. p. 375 ; la *Sent. libri De anima* III, chap. 1, p. 206, 339-352 ; la *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 1, resp., p. 358. Il est mentionné dans l'*Anonyme* de Giele, *Quaestiones De anima* II, q. 4, arg. 3 dans *Trois commentaires anonymes sur le* Traité de l'âme *d'Aristote*, dans M. Giele, F. van Steenberghen et B. Bazán (éds.), Louvain, Publications universitaires, p. 73, 73-77 ; dans la *Reportatio lecturae super libros I-IV Sententiarum, reportatio monacensis, excerpta Godefridi de Fontibus*, a cura di Concetta Luna, Firenze, SISMEL–Edizioni del Galluzzo (Corpus philosophorum medii aevi. Testi e studi, 4), 2003, p. 674, 220-226, et le *De plurificatione*, f. 92va, 7-18, de Gilles de Rome. J. Lonfat (Université de Genève) prépare actuellement une édition critique du *De plurificatione*.

29. *De int.*, III.11.(1), p. 185, l. 91 - 186, l. 98.

Le Fribourgeois ne s'attarde pas, cependant, sur l'intellect agent. C'est évidemment sur l'intellect possible qu'il se concentre, censé à la fois être une substance ou intelligence séparée et exister en puissance pour l'abstraction et la réception de formes intelligibles. Il y a là, dit-il, une contradiction. On ne peut dire et que l'intellect possible est dans son essence intelligence et qu'il est en puissance pour recevoir des espèces intelligibles : être une intelligence implique en effet un véritable « acte de substance intellectuelle », acte qui est incompatible avec le fait d'être en puissance par rapport à une forme substantielle ou une disposition accidentelle.

> Quod autem dicit de intellectu possibili, scilicet quod est substantia separata seu intelligentia existens in potentia ad abstrahendum et recipiendum species intelligibiles, ista se non compatiuntur, scilicet esse in essentia sua intelligentiam et cum hoc esse in potentia ad recipiendum species intelligibiles. Nam esse intelligentiam importat quendam actum intellectualis substantiae, talem actum, quo talis substantia nec est in potentia ad aliquam formam substantialem nec ad aliquam dispositionem accidentalem[30].

Laissant de côté le détail des arguments, on notera que, sans en reprendre le moins du monde la terminologie, très influencée par la pratique des sophismata, Dietrich aborde sur sa lancée la question posée par la thèse censurée en décembre 1270 : 'homo non intelligit' et sa formulation thomasienne : 'hic homo non intelligit'. Sans l'affronter dans ces termes (que j'ai longuement analysés dans mon commentaire du *De unitate intellectus*, en m'appuyant sur l'Anonyme de Giele et Gilles de Rome), il y répond dans la *Quaestio utrum in Deo* :

> Praeterea manifestum est, quod operatio intellectualis est habitus individui singularis. Haec singularis operatio, singularis, inquam, non solum singularitate individui, quod tali operatione operatur, sed etiam singularitate ipsius formae - singularium enim singulares sunt operationes et formae, quibus operantur : Actus enim activorum sunt in patiente et disposito secundum Philosophum[31] - ; cum igitur in ipsa forma intelligibili circumscripta ab ea omni extranea natura nihil sit singularitatis, sed simpliciter et pure est universalis, quantum est de se, necesse est ad hoc, quod ipsa sit forma huius singularis individui, contrahi eam ad quandam singularitatem, quod non potest fieri nisi per aliquid eiusdem generis, saltem

30. *De int.*, III.12.(1), p. 186, l. 101-107.
31. Cf. Aristote, *De anima*, II, 2, 414a11-12.

> generalissimi, quod est ens conceptionale. Et sic oportet hoc contrahens esse aliquam formam conceptam in vi cognitiva inferiore ab intellectu[32].

Ce texte difficile montre toute la subtilité de la lecture théodoricienne d'Averroès. Sa critique de l'erreur averroïste en noétique ne porte pas vraiment sur l'*unité* ou l'*unicité* de l'intellect possible, mais sur le statut de *substantia* de l'intellect possible et de l'intellect agent, leur statut ontologique - sa thèse sur ce point, clairement affirmée dans le *De visione beatifica* 1.2.2.1.2, et sur les deux tableaux péripatéticien (=a) et augustinien (=b) où il l'engage, étant que, contrairement à l'intellect agent, autrement dit l'*abditum mentis* d'Augustin, *quod est intellectus per essentiam*[33] :

> Potentia enim intellectiva, quae est intellectus possibilis, (a) non est substantia, et per consequens (b) non est substantia una per essentiam et trina in respectibus originis[34].

C'est une énorme différence avec Thomas. Son traitement de la question agitée par Thomas et Tempier en 1270 ne vise donc pas à réfuter Averroès : il lui emprunte plutôt quelques éléments d'une solution par ailleurs originale. Reprenons en l'énoncé. L'opération intellectuelle est l'*habitus* d'un individu singulier : voilà pour *hic homo intelligit*. Elle est cependant singulière non seulement par la singularité de l'individu qui opère, mais aussi par celle de la forme par laquelle il opère. Dietrich se réclame ici d'Aristote : des singuliers, singulières doivent être les opérations et les formes par lesquels ils opérent car « l'acte des actifs est dans le patient et le disposé » (*De anima*, II 2 414a 11-12). Si l'on veut que la forme intelligible qui est purement et simplement universelle et n'a rien de singulier soit forme de tel individu singulier, il faut qu'elle soit préalablement contractée à une certaine singularité ; or ce contractant doit relever du même « genre le plus général » que le contracté ; ce genre généralissime est l'étant conceptionnel (l'*ens conceptionale*) ; donc le contractant doit être une « certaine forme conçue dans une faculté cognitive inférieure à l'intellect ». Cette faculté, c'est la cogitative dont parle Averroès.

Le vertige guette ici le lecteur. Comment Dietrich peut-il d'un côté rejeter la thèse d'Averroès sur la substantialité de l'intellect possible (qui est au coeur même de sa polémique avec Alexandre d'Aphrodise[35]) et accepter la faculté qui, dans l'averroïsme, assure précisément la relation de l'homme avec

32. *Utrum in Deo*, 1.4.2.2.(4), p. 300, l. 30 - 301, l. 41. Sur ce texte, voir l'article désormais classique de M.-R. Pagnoni, *La 'Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognitiva inferior intellectu' di Teodorico di Freiberg*, dans *Xenia Medii Aevi Historiam Illustrantia, oblata Thomae Kaeppeli O.P.*, Rome, 1978, p. 101-174.

33. *De vis. beat.*, 1.2.1.3.(7), p. 46, l. 49-50.

34. *De vis. beat.*, 1.2.2.1.(2), p. 46, l. 5-7.

35. Selon Averroès, l'intellect dit « matériel » est sujet (l'un des deux sujets) de la pensée, lui seul est la tablette non écrite prête à recevoir l'écriture, dont parle Aristote en 429b29-430a2 ;

ledit intellect ? La réponse est simple : Dietrich introduit ce qu'il y a de viable chez Averroès dans son propre système, celui de l'*ens conceptionale* ou, plutôt, de l'*ordo entium conceptionalium*, étant entendu que ce qui est erroné dans la théorie du philosophe cordouan, peut être récupéré, après correction et reformulation, dans la perspective de l'*ens conceptionale inquantum huiusmodi*. La distinction entre *ens conceptionale in quantum huiusmodi* et *ordo entium conceptionalium* est fondamentale. Dans une contribution décisive de 1979, *Sein als Bewusst-Sein*[36], B. Mojsisch soulignait le fait que, en tant qu'*ens conceptionale*, l'intellect possible avait un double statut : (a) celui d'accident naturel d'une substance intellectuelle, dont l'intelliger n'est pas la substance - l'âme, l'homme ou l'ange (« intellectus autem possibilis est quoddam ens conceptionale, quod sola conceptione naturatur, et est res delata super aliud modo accidentali ipsum perficiens, videlicet substantiam intellectualem, cuius substantia non est suum intelligere, ut anima vel homo vel angelus, quibus competit intelligere accidentaliter, non essentialiter »), ce qui l'inscrit dans l'*ordo entium conceptionalium* ; (b) celui d'*ens conceptionale in quantum*

pour Alexandre, l'intellect « hylique » n'est pas sujet, il n'est que le non-écrit de la tablette (cf. Alexandre, *De anima*, éd. Bruns, p. 84, 15-85, 5). Pour Averroès, tout ce que dit Alexandre est faux et absurde : l'intellect matériel ne peut être ni une disposition du corps-sujet, ni une disposition pure, autrement dit une disposition sans sujet. Si, comme le soutient Alexandre, l'intellect était une préparation existant dans le corps (thèse que j'appelle « attributiviste »), de par la nature accidentelle qu'il aurait alors, il serait particularisé à cause de son inhérence à tel ou tel sujet corporel, et ne pourrait donc rien penser d'universel. Et s'il était une « disposition » ou « préparation pure », sans aucun sujet, il ne serait tout simplement rien, et ne pourrait rien recevoir ou percevoir. D'où la célèbre invective du *Grand Commentaire*, comm. 14, p. 431, l. 84-89 : « Ô Alexandre ! Tu prétends qu'Aristote veut seulement nous désigner la nature de la préparation et non la nature de ce qui est préparé (et que la nature de cette préparation n'est pas propre [au préparé], puisqu'elle est possible sans connaître la nature du préparé), mais la nature de cette préparation pure (simpliciter), en quoi existe-t-elle ? Moi, j'ai honte devant un tel énoncé, devant une explication si incroyable » ! Le problème de Dietrich est, dans ces conditions, assez épineux : même si son point de départ émanatiste, néoplatonicien, pour ne pas dire proclien, ne le situe pas directement dans le débat Averroès-Alexandre, il ne peut soutenir que l'intellect possible n'est d'aucune façon substance, c'est-à-dire rien, ou « disposition sans sujet », sans s'exposer aux coups d'Averroès ; il ne peut cependant pour autant, car tout l'exclut dans son système, en faire une substance pour pouvoir en faire quelque chose. Sa solution, un temps solidement argumentée sur la base de la distinction entre *ens conceptionale in quantum huiusmodi* et *ordo entium conceptionalium*, consiste(ra) à dire, comme on le verra ici-même, qu'il est d'une certaine manière substance, sans être le moins du monde *substantia simpliciter* – titre réservé au seul intellect agent identifié à l'*abditum mentis* d'Augustin.

36. Cf. B. Mojsisch, *Sein als Bewusst-Sein. Die Bedeutung des 'ens conceptionale' bei Dietrich von Freiberg*, dans K. Flasch (hrsg.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, *loc. cit.*, p. 95-105. Cf., pour les non-germanistes, du même, *L'essere comme essere-cosciente. Il significato dell'ens conceptionale in Teodorico di Freiberg*, dans *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 10 (2005), p. 211-221.

huiusmodi, dans la mesure, entre autres, où il est séparé, ne fait pas nombre ou n'est pas nombré (« weil er der Zahl nach nicht vereinzelt ist ») ou encore que son opération consiste dans une *universalis conceptio*. Ce double statut signifie que, si la thèse d'Averroès sur l'intellect possible est fausse prise comme telle, on peut lui redonner un sens *conceptionaliter*, en posant (1) que l'intellect possible est « d'une certaine manière substance », puisque (1.1) il est séparé et (1.2) conçoit la chose dans ses principes, la constituant conceptionnellement en intelligeant son objet propre : la quiddité de la chose[37], et (2) que l'intellect possible est à la fois nombré selon l'*esse naturae* et non nombré conceptionnellement (manière originale de dire que l'intellect possible est à la fois un et multiplié)[38]. En d'autres mots, la distinction entre *ens conceptionale inquantum huiusmodi* et *ordo entium conceptionalium* permet *mutatis mutandis* de faire droit à la distinction averroïste entre intellect possible en lui-même et intellect possible en tant qu'il se continue à nous - distinction qu'Averroès s'est vu imposer par ce qu'il appelle lui-même « le problème de Théophraste » : expliquer comment le *factum* de l'agent dans le patient peut être engendré et corruptible, autrement dit, comment l'intellect « produit », i.e. l'intellect « spéculatif », partie actuée de l'intellect possible se continuant avec l'âme humaine, peut n'être pas éternel, alors que l'intellect possible en lui-même est éternel[39].

Intégrer la *continuatio* averroïste dans un *ordo entium conceptionalium* telle

37. *De int.*, III.8.(6) - (7), p. 183, l. 30 - 184, l. 41 : « Modus autem substantiae invenitur in eo dupliciter : uno modo ratione separationis, quia intellectus quantum ad modum, quo intelligat, est quid separatum, quia intelligat rem ut simpliciter, non hanc vel hanc rem individuam, sicut suo modo substantia se habet, quae est quoddam ens secundum se et absolutum, non est ens, quod sit modus vel dispositio alicuius, quod competit accidenti. Alio modo habet intellectus possibilis modum substantiae ratione operationis, quia, sicut substantia constituit rem ex suis principiis secundum esse naturae, sic intellectus intelligit rem in suis principiis et sic conceptionaliter ipsam constituit determinando sibi sua principia, ex quibus talis res constat non solum naturaliter, sed etiam conceptionaliter, et hoc potissime intelligendo proprium obiectum suum, quod est qulditas rei. Et sic intellectus habet modum substantiae istis duobus dictis modis ».

38. *De int.*, III.9.(1) - (2), p. 184, l. 54 - 67 : « (1) Quod autem dictum est, quod intellectus possibilis est universaliter omne ens in potentia, hoc non solum verum est quantum ad hoc, quod secundum Philosophum possibile est in eo omnia fieri, sed etiam in actu factus habet universalitatem, sed conceptionaliter, quia hoc, quod concipit, universaliter concipit, ut dictum est. Sed secundum esse naturae est quiddam particulare, et secundum hoc numeratur in diversis. Secundum esse autem conceptionale non recipit numerationem. (2) Sicut eadem species humana non distinguitur in diversas humanas species ita, ut omnes sint eiusdem speciei humanae, sic universalis conceptio non numeratur secundum diversas universales conceptiones eiusdem maneriei, et hoc ex duplici causa : Quia enim concipit universaliter, id, quod concipit, non est numerabile, ut iam dictum est de specie humana innumerabili. Ipsa etiam conceptio talem modum habet et sibi ipsi imponit, ne conceptionaliter numeretur, quamvis secundum esse naturae numerari possit in diversis ».

39. Rappelons l'énoncé du problème selon Albert, *De anima*, III, 2, 7, ed. Colon. t. VII/1, ed. C. Stroick, p. 186, l. 54-57 : « [savoir] comment il se peut que l'intellect possible soit séparé

est la démarche singulière de Dietrich. Pour ce faire, il recourt à un modèle précis : la détermination, en posant : 1) que la détermination de l'universalité ou communauté de la forme intelligible « qui est dans l'agent et l'opération intellectuelle » doit se faire par une entité relevant du même genre généralissime, c'est-à-dire dans un « concept déterminé », où tant le déterminant ou « appropriant » que le déterminable sont dans « le genre des êtres conceptionnels », et 2) que leur unité doit se faire sur un mode essentiel, en sorte qu'ils soient un comme un composé de matière et de forme.

L'utilisation du couple déterminable-déterminant pourrait faire penser que Dietrich se situe simplement dans l'horizon de lecture albertinien d'Averroès. C'est, de fait, Albert qui a introduit les deux notions, en reformulant par ce biais la théorie averroïste des deux sujets comme solution « satisfaisante » du « problème de Théophraste » :

> Il [Averroès] dit donc que, dans la mesure où il a un sujet double, l'universel ne reçoit de changement que du sujet par lequel il est vrai, car c'est en fonction de lui qu'il est éduit de la puissance à l'acte et que, ainsi, il a d'une certaine manière besoin du devenir et du temps ; et c'est aussi en fonction de lui qu'advient la lassitude [causée] par la fréquence des actes d'intellection. Du sujet qui en fait un étant dans le monde, il ne reçoit aucun changement : ce qui est reçu en lui [est reçu] sans changement aucun, à la manière dont ce qui détermine ou distingue [est reçu] par ce qui est déterminé ou distingué. De même, en effet, que nous avons dit plus haut que le sens n'est pas la matière des sensibles, mais leur forme, [forme] qui, parce qu'elle est la moyenne des sensibles, est distinguée et déterminée par eux, de même aussi et bien plus encore l'intellect est la forme des intelligibles, [forme] qui est privation par rapport à eux, comme un medium et non comme une matière, [et] dont ils sont éduits de la puissance à l'acte, comme on le montrera plus bas. Et c'est pourquoi elle leur sert de sujet à la façon dont le déterminé sert de sujet au déterminant ; et c'est pourquoi l'intellect possible et l'intelligible ne constituent pas quelque chose d'un comme sont un la matière et la forme ou le sujet et l'accident, mais plutôt comme la perfection déterminante est dans le déterminé et le parfait. C'est pourquoi aussi l'intellect formel, qui est la forme spéculative, ne reçoit pas de changement de l'intellect possible, mais du phantasme dans lequel il est, ainsi que nous l'avons dit. Et c'est ainsi qu'il [Averroès] satisfait la demande de Théophraste [posant la question de savoir] comment il se peut que l'intellect possible soit séparé et immuable, et semblablement l'intellect agent, tandis que l'[intellect] spéculatif est transmuable et tem-

et immuable, et semblablement l'intellect agent, tandis que l'[intellect] spéculatif est transmuable et temporel en tant qu'il passe de la puissance à l'acte ».

> porel en tant qu'il passe de la puissance à l'acte. Et en vérité, dans cette solution, Averroès [s'est montré] très satisfaisant, et ce qu'il dit est vrai[40].

Les deux versions, albertinienne et théodoricienne, de la théorie des deux sujets sont cependant entièrement différentes. Chez Albert, l'intellect possible est le déterminable et la forme intelligible est le déterminant : c'est pourquoi il voit dans la théorie des deux sujets un rejet de deux modèles inadéquats du rapport de l'intelligible à l'intellect : le rapport accident-sujet et le rapport forme-matière (les deux constituant ce que j'appelle l'attributivisme* [41]). Chez Dietrich, c'est la forme intelligible qui est le déterminable ; c'est elle qui doit être déterminée (contractée), pour être reçue dans un intellect qui est singulier. Le déterminant de l'intelligible est le « phantasme », qui est prochain et même « très prochain » (= le plus proche de lui) dans l'ordre des « formes conceptionnelles ». *Ordo entium conceptionalium* oblige, la forme conceptionnelle qu'est le phantasme doit pour déterminer l'intellectif rationnel (l'intellect possible comme *ens conceptionale*) être dans la faculté appréhensive (conceptionnelle) suprême d'entre « les facultés et formes qui sont dans le corps ». Cette faculté, c'est la cogitative d'Averroès, présentée dans les termes du *Grand Commentaire* III, comm. 6 (p. 415, l. 62-64), comme « appréhensive des intentions simples séparées de leurs idoles ».

L'idée averroïste de « jonction » (*continuatio*) intervient donc de deux manières dans la réécriture théodoricienne de la théorie des deux sujets de la pensée :

a) dans une hiérarchie des formes : la forme conçue dans la cogitative est la faculté ou forme suprême d'entre « les facultés ou formes qui sont dans un corps » (pour obtenir la double série de l'*ens conceptionale* - *virtus conceptionalis*, *forma conceptionalis* -, Dietrich incorpore la notion de forme à la formule d'Averroès, *virtus in corpore*, caractérisant les « facultés de perception passibles, c'est-à-dire matérielles [...] dont l'être a été expliqué dans le *Sens et le senti* : l'imaginative, la cogitative et la remémorative ») ; elle est le dernier et suprême limes (frontière) des formes corporelles : la nature et forme intellec-

40. Je me permets de renvoyer ici à ma traduction de l'ensemble du passage d'Albert : A. de Libera, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005, p. 379-380.

41. Par attributivisme* j'entends toute doctrine de l'âme, de la pensée, de l'intellect ou de l'esprit, reposant sur (ou présupposant ou impliquant) une assimilation explicite des états ou des actes psychiques, noétiques ou mentaux à des attributs ou des prédicats d'un sujet défini comme *ego*. Je note ce type de doctrine « attributivisme* » pour le distinguer de ce que les philosophes anglophones, au premier rang desquels les interprètes analytiques de la psychologie d'Aristote, appellent « attributivism », à savoir toute doctrine faisant de l'âme, de l'esprit, voire de l'intellect une propriété ou disposition du corps : « some sort of dispositional property of the body or the organism ». Sur ce point, cf. A. de Libera, *Archéologie du sujet, I. Naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2007, p. 126-127.

tuelle qui lui est immédiatement surordonnée étant la dernière et la plus basse des formes intellectuelles, la *continuatio* averroïste devient ainsi une jonction du suprême de l'ordre inférieur et du dernier de l'ordre supérieur[42] ;

b) pour exprimer les conditions de possibilité de la pensée comme pensée humaine : la forme intelligible qui se continue à nous par le biais des formes de l'imagination « ne fait qu'un avec elles essentiellement », « comme un composé de matière et de forme ». Ce dernier point est clairement une reformulation, dans l'univers « conceptionnel », de la théorie d'Averroès selon laquelle l'homme pensant pense par la partie de l'intellect habituel engendré en acte (chez Dietrich : « l'intellect possible *factus in actu* ») - autrement dit de l'intelligible en acte - qui est en lui à titre de forme de l'intellect matériel actué, à savoir les images en tant qu'intentions imaginées ou intelligibles en puissance (III, comm. 5, p. 404, 513-520) :

> Et puisqu'il est établi à partir des précédentes apories qu'il est impossible que l'intelligible soit couplé avec chacun des hommes et nombré par leur nombre pour ce qui est de la partie de lui qui est comme la matière, à savoir l'intellect matériel, il reste que la jonction des intelligibles avec nous autres hommes se fait par la continuation de l'intention intelligible avec nous, c'est-à-dire de la partie qui est en nous d'une certaine manière en tant que partie formelle de ces intelligibles : à savoir les intentions imaginées.

L'inscription de la théorie de la jonction au sens (a) dans un schéma de superposition et de « confins », où se rencontrent à la fois Fârâbî et le *Liber de causis*, a divers parallèles chez les contemporains de Dietrich, notamment chez Jean de de Jandun, complétant, sur les pas d'Albert, l'*adeptio* (la jonction formelle à l'intellect agent) par une *ascensio* dans l'échelle des êtres séparés[43]. La théorie théodoricienne n'en est pas moins absolument originale et irréductible aux reformulations albertinienne ou janduniennne de la *continuatio*.

Parmi les nombreux autres points de rencontre entre Dietrich et Averroès, on mentionnera encore :

> (1) la question de savoir comment l'intellect possible se connaît lui-même ;
> (2) celle de savoir en quel sens l'homme est dit « pouvoir intelliger selon l'intellect possible » ;
> (3) celle de savoir comment l'homme est dit intelliger en acte.

42. *De int.*, III, 1.10.(2), p. 185, l. 79-86

43. Je renvoie sur ce point à l'ouvrage fondamental de J.-B. Brenet, *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Paris, Vrin (Sic et Non), 2003, qui donne et analyse en détail les textes janduniens, p. 394-405 (avec un schéma récapitulatif, p. 405).

La réponse théodoricienne à la première question est « averroïste » : *intelligit se sicut alia* ; elle correspond parfaitement à ce passage du *Grand Commentaire* où, commentant *De anima* III, 4, 430a2-5, Averroès oppose les intellects qui sont intelligibles / intellects par soi (dont l'intellect agent) et l'intellect matériel, qui ne l'est que par la présence en lui d'une forme (intelligible) qui est en lui intellect en acte :

> Aristote entreprend de montrer qu'il est intelligible grâce à [la présence] en lui d'une forme, comme les autres choses intelligibles, mais qu'il diffère d'elles en ce que cette forme est en lui intellect (*intellectus*) en acte, alors que dans les autres choses elle est intellect en puissance. Et il dit : Et il est aussi intelligible (*intellectum*), comme le sont les intelligibles. C'est-à-dire : et il est intelligible par [la présence d']une forme en lui, comme les autres choses intelligibles. Ensuite il en fournit la démonstration. Et il dit : En effet, [l'acte de] concevoir par l'intellect, etc. C'est-à-dire : et il est nécessaire qu'il soit intelligible grâce à [la présence] en lui d'une forme, car [l'acte de] concevoir par l'intellect et ce qui est conçu par l'intellect sont identiques [seulement] dans les choses immatérielles, or si cet intellect (*intellectus*) était intellect par soi, il faudrait que la science théorique et ce qu'elle connaît soient [en lui] identiques [par soi], ce qui est impossible[44].

Cette réponse est cependant aussi l'occasion d'une mise au point fondamentale concernant le statut de l'intellect possible. Le prétexte en est fourni par une confrontation avec un argument d'Augustin et la conclusion erronée qu'en tirent « certains », dont l'identité n'est pas plus ici qu'ailleurs précisée. Une des thèses centrales de la noétique de Dietrich est, on l'a dit, que l'intellect possible

44. Averroès, *In De Anima* III, comm. 15, trad. A. de Libera, *Averroès. L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du De anima*, III, comm. 15, trad. inédite, V. Aubin, C. Michon et D. Moreau, Paris, Flammarion (GF), 1998, p. 102-103. Le point central est l'affirmation que l'intellect (matériel) « est etiam intelligibilis, sicut intellecta » (p. 434, l. 1-5). Le fondement de l'exégèse averroïste est et n'est pas la distinction alexandrinienne entre les intelligibles qui sont intellects par eux-mêmes, et ceux qui, engagés dans une matière, ne le deviennent qu'une fois qu'ils ont en été abstraits. La différence avec Alexandre est que le point de départ de la relation est ici inversé : la caractéristique de l'intellect hylique (par rapport aux choses matérielles ou corporelles) est que, comme les autres choses intelligibles, il est intelligible par la présence en lui d'une forme (intelligible) en acte, alors que dans les choses non intelligibles, cette forme n'est qu'en puissance. La reprise du dossier par Dietrich est d'autant plus complexe qu'elle est lestée d'éléments procliens, plotiniens et, naturellement, augustiniens. Sa lecture de 430a2-5 est d'avance contrainte à un tour de force exégétique et philosophique, dont s'acquitte admirablement, il faut le dire, le *De visione beatifica*, *via* Averroès. Sur la théorie alexandrinienne de l'abstraction et les diverses sortes d'intellects / intelligibles, cf. A. de Libera, *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Paris, Aubier, 1999, p. 116-128. Sur la théorie plotinienne, voir les commentaires d'A. Schniewind à Plotin, *Traité* 5 (V, 9), Paris, Cerf, 2007.

n'est pas *stricto sensu* substance, mais seulement d'une certaine manière, ce qui fait que le modèle unitrinitaire augustinien ne vaut normalement pas pour lui[45]. Rien d'étonnant donc si, dans le *De visione beatifica* 1.1.1.3.1, Dietrich entreprend de justifier la non-substantialité de l'intellect possible contre une des plus célèbres assertions du *De Trinitate*. L'ensemble de la discussion suppose l'identification théodoricienne (a) de l'intellect possible au *cogitativum exterius* ou, plus exactement, du *cogitativum* extérieur « quod pertinet ad intellectum possibilem »[46], et (b) celle de l'intellect agent à l'*abditum mentis* augustiniens. Dietrich commence par rappeler deux points du *De Trinitate*, le second contenant ce qu'il appelle « le raisonnement d'Augustin » :

> (1) Praeterea Augustinus IX *De Trinitate* c. 10 loquens de ista imagine quantum ad trinitatem, quae attenditur in ea, dicit, quod mens, notitia, amor sic essentialiter et substantialiter sunt, quod singulum eorum substantia est, etsi[47] relative ad invicem dicantur. Et infra, c. 13, post aliqualem de hoc inquisitionem infert : 'Unius ergo eiusdemque essentiae necesse est haec tria sint'. Ecce, quod haec sunt tria et singulum eorum substantia est et omnia tria una essentia seu substantia sunt.
> (2) Adducit autem rationem ad hoc c. 10, quod haec tria, scilicet singulum eorum sit substantia et non sint in subiecto aliquo sicut accidentia, sicut color in subiecto est corpore, dicens, quod nullum accidens excedit subiectum suum. Eodem autem amore, quo mens amat se, potest amare alia, et eadem notitia, qua noscit se, noscit et alia. Ergo ista, videlicet notitia et amor, cum videantur excedere subiectum suum, non sunt accidentia, sed substantiae[48].

Ledit raisonnement n'est autre que le passage qui à la fois introduit et rejette le modèle attributiviste* de la *mens*[49], censé réduire, contre son statut même d'*imago Trinitatis*, *habitus* et actes mentaux à de simples accidents ou attributs de la *mens* entendue comme sujet d'inhérence (autrement dit « substance » au sens des *Catégories*). A ce schème Augustin oppose que, contrairement à l'accident, qui ne peut outrepasser les limites de son sujet d'inhérence, l'âme peut, par l'amour même qu'elle se porte, aimer autre chose et, par la connaissance même qu'elle a d'elle-même, connaître autre chose. Amour et connaissance ne pouvant être des accidents de l'âme, non plus que la *mens* elle-même, les trois ne peuvent être que des substances mutuellement immanentes les unes

45. Cf. *De vis. beat.* 1.2.2, p. 46, l. 51 : « Intellectus possibilis non est vere imago Dei » et 1.2.2.1, p. 46, l. 52 : « Intellectus possibilis recedit a proprietate imaginis ».
46. *De vis. beat.* 1.2.2.1.(1), p. 46, l. 4.
47. Je lis *etsi* (bien que) au lieu de *et si* (éd. Mojsisch).
48. *De vis. beat.*, 1.1.1.3.1.(1)-(2), p. 18, l. 113 - 19, l. 14.
49. Sur ce modèle, cf. A. de Libera, *Archéologie du sujet*, I, p. 125-208.

aux autres : le modèle que j'appelle « périchorétique » de l'âme précisément opposé par Augustin à celui, « aristotélicien » de la « sub-jectité »[50].

> Simul etiam admonemur si utcumque uidere possumus haec in anima exsistere et tamquam inuoluta euolui ut sentiantur et dinumerentur substantialiter uel, ut ita dicam, essentialiter, non tamquam in subiecto ut color aut figura in corpore aut ulla alia qualitas aut quantitas. Quidquid enim tale est non excedit subiectum in quo est. Non enim color iste aut figura huius corporis potest esse et alterius corporis. Mens autem amore quo se amat potest amare et aliud praeter se[51].

La stratégie des partisans de la substantialité de l'intellect possible consiste à appliquer le « raisonnement d'Augustin » du *De Trinitate*, IX, IV, 5 à l'*intellectus possibilis* ou, plus exactement, au *cogitativum* extérieur qui « relève de l'intellect possible ». La *ratio Augustini* alléguée est fondée sur le principe, que j'ai appelé « principe de la limitation sub-jective de l'accident » (PLSA) dans l'*Archéologie du sujet* :

> PLSAdéf. : un accident ne peut transcender (dépasser, excéder, outrepasser) les limites de son sujet d'inhérence[52].

50. Sur ces notions, cf. A. de Libera, *Augustin critique d'Averroès. Deux modèles du sujet au Moyen Âge*, dans M.C. Pacheco, J.F. Meirinhos (éds.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*. Actes du XI e Congrès de la SIEPM, Porto, 26-31 août 2002, vol. 1, Turnhout, Brepols, 2006, p. 203-246. Pour l'introduction de la notion de « Subiectität » (distincte de la « subjectivité »), cf. M. Heidegger, *Die Metaphysik als Geschichte des Seins in Nietzsche*, t. II, Pfullingen, Neske, 1961, p. 399-458 (trad. fr. P. Klossowski, *La métaphysique en tant qu'histoire de l'être* dans *Nietzsche*, t. II, Paris, Gallimard, 1971, p. 319-365), et les chapitre II (*Attributivisme et substantialisme*) et III (*Les origines de l'attributivisme**) de mon *Archéologie du sujet*, I.

51. Cf. Augustin, *De Trinitate*, IX, IV, 5, BA 16, p. 82-85 : « Et nous remarquons en même temps, s'il est vraiment possible de le voir, qu'ils existent dans l'âme et s'y développent dans une sorte d'involution mutuelle, de sorte qu'ils s'y laissent percevoir et dénombrer substantiellement ou, pour le dire autrement, essentiellement, non comme dans un sujet, telle la couleur ou la figure dans le corps, ou quelque autre qualité ou quantité. En effet ce qui est tel n'excède pas le sujet en lequel il est. Car la couleur ou la forme de ce corps-ci ne peut être également celle d'un autre corps. Mais l'âme, par l'amour même dont elle s'aime, peut également aimer autre chose ».

52. Cf. A. de Libera, *Archéologie du sujet*, I, p. 62, 315-317, 319, 334-336 et 338. PLSA n'avait jusqu'ici guère attiré l'attention des historiens. Une exception, I. Angelelli, qui, dès 1967, mettait en relation cette « thèse impressionnante de l'ontologie classique » avec le « paradoxe de Ingarden ». Trad. fr. dans J.-F. Courtine, A. de Libera, J.-B. Rauzy, J. Schmutz, *Études sur Frege et la philosophie traditionnelle*, Paris, Vrin, 2007, p. 51. Dans l'*Archéologie du sujet* je montre que, outre le rôle fondamental qu'il joue à la fois dans la théorie des actes mentaux, la modélisation du sujet « psychique » et la genèse d'une conception transcendantale du sujet (une notion contre-nature au regard de l'augustinisme), PLSA a également partie liée avec le problème traditionnel de la « migration des qualités » (aujourd'hui restylé en « transférabilité des tropes »), le principe leibnizien assurant (là encore avec la tradition) qu'un accident

Le raisonnement est simple : ce qui est « dans un sujet » (au sens de *Cat.* 2), comme « la couleur ou la figure dans un corps » (deux exemples directement empruntés à Plotin[53] par Augustin) ne peut transcender ce sujet (= PLSA). Donc ce qui dépasse son sujet n'est pas en lui « comme dans un sujet » (n'est pas un accident)[54]. L'intellect possible, qui comme la *mens* « se connaît lui-même et [aussi] autre chose », dépasse son sujet. Donc (par PLSA) ce n'est pas un accident ; donc c'est une substance. Tous les scolastiques ont utilisé PLSA, à commencer par Bonaventure[55] et Thomas d'Aquin[56], soit pour élucider la notion d'immanence mutuelle (*circumincessio*) des Personnes, soit, comme Thomas, pour réintroduire le *subiectum* dans le modèle périchorétique de l'âme. Les auteurs visés par Dietrich vont plus loin, en mettant PLSA au service de la thèse de la substantialité de l'intellect possible. C'est cela, très précisément, que rejette violemment Dietrich dans le *De visione beatifica*. Sans entrer ici dans le détail, on peut ainsi résumer sa stratégie :

> a) l'application de PLSA à la *mens*, « quant au cogitatif extérieur relevant de l'intellect possible », ce que Dietrich appelle la *deductio rationis Augustini*, est « absolument ridicule et sans aucune force probatoire » : la différence entre « se connaître » et « connaître autre chose » ne comporte pas « une différence selon les sujets, mais une différence selon les objets ». Un morceau de bois et une pierre peuvent être chauffés par une même chaleur, sans que celle-ci « excède son sujet » (le feu). Du blanc et du noir peuvent être vus par le même sens de la vue, sans que la vue « excède son sujet » (le sens) : il lui suffit de « tendre vers des objets divers ». Tendre vers des objets différents n'implique pas de dépasser son sujet. Aristote ne dit rien d'autre quand il pose que l'intellect possible « se connaît lui-même comme il connaît les autres choses ». Ce qui vaut pour les formes naturelles ou les facultés sensitives vaut pour l'intellect possible. On ne peut leur

ne peut inhérer à plus d'un sujet et celui, frégéen, maintenant que « Jede Vorstellung hat nur einen Träger » (« chaque représentation n'a qu'un porteur »), suivant sur ce dernier point la suggestion d'Angelelli.

53. Cf. Plotin, *Ennéades*, V, 3 [49], 8, 3.
54. Sur le sens technique de cette expression chez Aristote, cf. Alain de Libera, *L'onto-théologique de Boèce. Doctrine des catégories et théorie de la prédication dans le 'De Trinitate'*, dans O. Bruun, L. Corti (éds.), *Les Catégories et leur histoire*, Paris, Vrin, 2005, p. 175-222.
55. Cf. Bonaventure, *In I Sent.*, d. 19, pars I, art. un., q. 4, Quaracchi I, 347a et 349a, à propos de la « circumincession des Personnes » de la Trinité.
56. Cf. Thomas d'Aquin, *Prima pars*, q. 77, a. 1 et *Quodlibet* VII, q. 1, a. 4. Sur tout cela, cf. *Archéologie du sujet*, I, p. 311-341.

appliquer PLSA pour prouver leur substantialité.

b) il faut « expliquer ce qu'est l'intention d'Augustin » en *De Trinitate*, IX, 4, quand il soutient que l'amour et la connaissance « ne sont pas dans la *mens* comme dans un sujet » (« non amor et cognitio tanquam in subiecto insunt menti »), car ils y sont « comme la *mens* elle-même » (« sunt, sicut ipsa mens »). Certains auteurs, en effet, n'étendent pas abusivement le « raisonnement d'Augustin » à l'intellect possible : ils s'arrêtent à ce qu'il prouve, à savoir que, de ce que la *mens* connaît elle-même et autre chose et aime elle-même et autre chose, ne suit pas que connaissance et amour soient des accidents de la *mens* ou des choses qui sont connues ou aimées. Cette interprétation est vraie. Mais elle s'arrête trop tôt, car les auteurs en question ne tirent pas du raisonnement de *De Trinitate*, IX, 4 ni ne montrent à partir de lui ce qu'Augustin visait, l'*intentio Augustini*, à savoir, selon ses propres termes, que la *mens*, la connaissance et l'amour sont substantiellement dans la *mens*, et que chacun(e) est substance.

c) pour ce faire, il faut interpréter correctement PLSA. Deux précisions s'imposent : c1) dire que « nul accident n'excède son sujet » signifie que nul accident ne se rapporte sur le même mode à son sujet et à un autre sujet. Le mode sur lequel il se rapporte à son sujet, c'est d'être pour lui forme ou disposition, lesquelles ne peuvent excéder leur sujet propre. Or c2) un accident n'agit pas dans son sujet propre : c'est ce que pose Aristote en disant que les « qualités passibles » (ou « affectives »), relevant de la troisième espèce de la qualité, ne sont pas ainsi appelées parce que leurs sujets pâtiraient quelque chose de leur fait, mais parce qu'elles « ingèrent des passions dans les sens », c'est-à-dire produisent une affection particulière sur nos sens, non une modification dans les choses auxquelles nous les attribuons (la douceur n'affecte pas le miel, mais le goût). D'où deux conséquences tirées, pour les besoins de l'argumentation, d'hypothèses contrefactuelles : (1) supposé que quelque chose = f soit de telle façon acte ou forme en une chose = x que f pourrait aussi agir en x, ce qui est impossible, ce ne pourrait aucunement être un accident. En effet, c'est seulement à une substance qu'il revient en propre d'agir ou de pâtir. (2) Même si l'on concédait l'hypothèse précédente, en réalité impossible - savoir que f agit en x -, f ne pourrait excéder

son sujet pour agir en une autre chose *y*, car *f* agirait en *x* sous la raison même qui fait de *f* la forme propre et l'acte de *x* (en vertu de quoi *f* n'excède précisément pas son sujet, i.e. *x*) : *f* ne pourrait donc pas agir en un autre sujet (= *y*) que le sien (= *x*), puisque *f* agirait en son sujet (= *x*) sous le rapport déterminé qui fait que *f* est la forme propre et la disposition de *x* (on verra, plus bas, avec *De visione beatifica* 1.1.3.(2)-(3), les fondements théodoriciens de cette analyse).

d) PLSA étant correctement interprété, le sens du raisonnement d'Augustin et sa force probatoire sont rétablis. Ce que prouve la *ratio Augustini* est que « les trois – la *mens*, la connaissance et l'amour – sont substance ». Autrement dit, que, dans la mesure où c'est absolument sur le même mode que, par sa connaissance et son amour, la *mens* se rapporte et à elle-même et à d'autres choses, sa connaissance et son amour excèdent son/leur sujet, à savoir, précisément et exclusivement, quant à la connaissance et à l'amour qui sont dans l'*abditum mentis*.

e) à ceux qui objecteraient que, selon ce que l'on a dit, on pourrait concéder « en vertu du même raisonnement » que l'intellect possible est substance, on répondra que « personne ne saurait le concéder ». En effet, de par son essence l'intellect possible est un être en puissance, qui ne devient en acte que formellement, grâce à une espèce intelligible dont il est établi qu'elle n'est pas substance. Or, quelque chose qui à la fois serait substance et est essentiellement en puissance ne saurait être actualisé ou actué essentiellement par une forme qui est un accident. L'intellect possible n'est donc pas substance.

f) à ceux qui objectent que, « par le même raisonnement », on pourrait conclure que l'intellect possible est substance en vertu de PLSA, puisque, « intelligeant lui-même et d'autres », il « excède son sujet », on doit répondre que ledit « raisonnement ne permet pas de conclure de l'intellect possible qu'il est absolument substance » (*substantia simpliciter*).

C'est dans la justification du point (f) que Dietrich en appelle, contre toute attente, à Averroès – en l'occurrence au passage d'*In III De Anima*, comm. 15, cité tantôt. Tout repose sur l'analyse de la thèse affirmant que l'intellect possible « intelligit se sicut alia secundum Philosophum in III *De anima* ». Le problème

posé remonte à l'aporie présentée par Aristote en 429b 26-30, objet du comm. 13 d'Averroès, et supposée résolue par 430a 2-5, avec le comm. 15. Rappelons l'énoncé de l'aporie, d'après Tricot :

> Autre question : l'intellect est-il lui-même intelligible ? Ou bien, en effet, l'intellect appartiendra aux autres intelligibles, si ce n'est pas en vertu d'autre chose que lui-même qu'il est intelligible et si l'intelligible est une chose spécifiquement une ; ou bien, mêlé à l'intellect, il y aura quelque élément étranger qui, comme pour les autres intelligibles, le rendra intelligible.

Averroès, dans le comm. 13 en fait « le second doute portant sur l'intellect matériel » :

> […] est-il intelligible (*intelligibilis*) en soi - plutôt qu'[intelligible] grâce à une nature existant en lui -, en sorte que l'intellect et son intelligible soient identiques sous tous les modes, comme c'est le cas de toutes les choses séparées ? Ou bien son intelligible est-il, sous quelque mode, autre que lui-même ? Et il dit : *Et aussi : est-il en soi*, etc.[57] C'est-à-dire : *Et aussi : est-il* lui-même son intelligible ? En effet, nécessairement, de deux choses l'une : ou bien l'intellect est de soi intelligible sous tous les modes et, s'il n'y a pas d'autre type d'intellection [que celui qui caractérise ce qui est intelligible par soi], l'acte d'intellection étant identique en tout [ce qui conçoit quelque chose], les autres choses, qui sont extérieures à l'âme, auront [elles aussi] un intellect[du moment qu'elles sont intelligibles] ; ou bien l'intellect n'est pas intelligible par soi, mais grâce à [la présence] en lui d'une forme (*intentio*) qui l'a [auparavant] rendu intelligible (*intelligibilem*), comme c'est le cas des choses qui sont en dehors de l'âme - la conséquence de cette thèse, qu'apparemment Aristote n'a pas formulée (*tacuit*), étant que l'intellect ne sera pas de soi doué d'intellection[58].

C'est en jonglant avec ces énoncés particulièrement embrouillés que Dietrich répond en 1.1.1.3.4. à l'objection soulevée en (f). A ceux qui soutiennent que l'intellect possible est substance en vertu de PLSA, puisque, « intelligeant lui-même et d'autres », il « excède son sujet », on répondra que quand l'intellect possible s'intellige lui-même, ce n'est pas son acte d'intellection même qui est

57. Le commentaire reprend les formules du texte 13 d'Aristote (Averroès, *L'intelligence et la pensée*, trad. A. de Libera, p. 95) : « Et aussi : est-il en soi intelligible ? Parce que soit l'intellect appartiendra aux autres choses (s'il n'est pas intelligible d'une autre manière, et si ce qui est conçu par l'intellect est un dans sa forme), ou bien il y aura en lui mélange avec autre chose qui a fait de lui un intelligible, comme c'est le cas des autres » (Averroes, *In III De anima*, p. 427, l. 1-5 : « Et etiam utrum est in se intelligibile ? Quoniam aut intellectus erit aliarum rerum (si non est intellectum alio modo, sed illud formatum per intellectum fuerit unum in sua forma), aut erit in eo mixtio ab aliquo quod fecit ipsum intellectum, sicut est de aliis »).

58. Averroès, *L'intelligence et la pensée*, trad. A. de Libera, p. 95-96.

l'objet de l'intellection qu'il a de lui-même ; l'intellect possible ne s'intellige lui-même qu'en tant qu'il a été auparavant mis en acte par une autre intellection. Il s'intellige donc bien ainsi comme il intellige les autres, selon le mot d'Aristote. Et c'est ce qu'explique Averroès, dont les deux thèses majeures sont : 1) l'intellect possible intellige les autres grâce à l'acte et aux formes qui font d'eux des intelligibles en acte ; 2) et il s'intellige lui-même exactement de la même façon : en tant qu'il a été précédemment mis en acte par une espèce intelligible différente de celle par laquelle il intellige au moment où il s'intellige. Existant sous un acte d'intellection à *t* il s'intellige lui-même sous un autre acte d'intellection : celui qui, à *t-1*, l'a mis en acte. Il s'intellige donc lui-même comme les autres, puisqu'il y a pour lui aussi différence entre l'intelligent et l'intelligé. Ainsi, l'argument consistant à dire qu'en intelligeant d'autres que lui, il excède son sujet est hors de propos, puisque lui-même ne s'intellige jamais lui-même que comme autre chose (*aliud*). En termes modernes (ou pré-postmodernes) : je n'ai pas à me dépasser moi-même pour connaître autre chose, car je ne me connais déjà moi-même qu'en me dépassant moi-même vers moi-même comme un autre.

> Ad quod intelligendum, quod ex saepe dicta ratione non potest concludi de intellectu possibili, quod sit substantia simpliciter. Cum enim actu intelligit se, non sic intelligit se, quod ipse idem actus intelligendi sit obiectum talis intellectionis, sed intelligit se, inquantum intelligit se olim factum in actu per aliam intellectionem, et sic intelligit se sicut alia secundum Philosophum et exponit Commentator, quod, sicut alia intelligit per actus et formas suas, quibus talia sunt aliquid in actu, sic *intelligit se, inquantum aliquando factus est in actu per speciem intelligibilem aliam ab ea, qua nunc intelligit*, et sic *ipse sub uno actu intellectionis existens intelligit se sub alio actu intellectionis, sub quo fuit*, et sic *intelligit se sicut alia*, videlicet *secundum differentiam intelligentis et intellecti*.
> Unde secundum hoc non habet in eo locum hoc, quod inducebatur, scilicet quod intelligendo alia a se excedat subiectum suum. *Numquam etiam se ipsum intelligit nisi inquantum aliud*[59].

Le recours à la solution rushdienne de l'aporie de 429b26-30 est capital. Et justifié : c'est bien Averroès qui, reprenant les termes d'Aristote, et optant pour la seconde branche de l'alternative, en vient à dire que « l'intellect » *matériel* « n'est pas intelligible par soi, mais grâce à [la présence] en lui d'une forme qui l'a [auparavant] rendu intelligible, comme c'est le cas des choses qui sont en dehors de l'âme », et « de cette thèse, qu'apparemment Aristote n'a pas formulée (*tacuit*) », tire « la conséquence que l'intellect » matériel n'est « pas de soi

59. *De vis. beat.*, 1.1.1.3.4.(2)-(3), p. 20-21, l. 67-80.

doué d'intellection », c'est-à-dire n'est ni *de soi intellect en acte* ni *par soi intelligible en acte*, mais l'un et l'autre par accident. La complète identité par soi du pensant et du pensé ne vaut, chez Averroès, que pour les « réalités » absolument « immatérielles ». En tant que l'intellect matériel dépend d'intelligibles abstraits d'une matière, i.e. des formes des choses extérieures, pour se penser lui-même, l'identité de l'intellect et de l'intelligible dans la saisie de sa propre essence est pour lui accidentelle. En d'autres mots : chez Averroès, l'actualisation des formes intelligibles des choses extérieures dans l'intellect matériel conditionne l'accès de l'intellect matériel à sa propre intellection, une fois qu'il a accédé, par accident, au statut d'intelligible en acte et d'intellect en acte. La même doctrine est exposée dans le comm. 8 du livre III, à propos de 429b5-10. Averroès y oppose plus ou moins explicitement deux sortes d'intelligibles, les formes « matérielles », intelligibles en puissance, et les formes « séparées », intelligibles en acte, pour pouvoir distinguer deux sortes d'intellection : d'une part, celle que l'intellect matériel a des formes abstraites d'une matière, puis, par là, et accidentellement, de lui-même en tant qu'intellect devenu en acte, et, d'autre part, l'intellection que les « formes séparées » ont d'elles-mêmes par leur propre essence.

> Ensuite il dit : *Et il peut alors se penser par lui-même.* C'est-à-dire : et quand l'intellect se trouve dans cet état, alors il se pense lui-même dans la mesure où n'est rien d'autre que les formes des choses, en tant qu'il les extrait de la matière. Par conséquent, il se pense lui-même sur un mode accidentel, comme le dit Alexandre, c'est-à-dire en tant qu'il arrive accidentellement aux intelligibles des choses de devenir lui, c'est-à-dire [de devenir] son essence (*essentia*). Et il en va inversement pour les formes séparées. En effet, puisque leur intelligible n'est pas autre chose qu'elles-mêmes quant à l'« intention » qui fait d'elles les intelligibles d'un intellect, elles se pensent elles-mêmes essentiellement, et non accidentellement. Et cela se trouve sur un mode plus parfait dans le Premier Intellect, qui ne pense rien en dehors de lui-même[60].

60. Cf. Averroes, *In De anima* III, comm. 8, p. 419 sq., trad. A. de Libera, *Averroès. L'intelligence et la pensée*, p. 88. Averroès condense un long passage du *De anima* d'Alexandre (I. Bruns, p. 87, 25-88, 15), que l'on peut résumer ainsi : l'intelligible de l'intellect matériel, qui est abstrait d'une matière où il n'est pas en acte, mais en puissance, n'est pas intellect en acte avant d'être pensé, c'est-à-dire abstrait de la matière. L'intellect qui pense une telle forme pense donc « une forme qui ne devient intellect que quand elle est pensée ». Au contraire, la « forme immatérielle » est de par sa nature même intelligible en acte et donc aussi de soi « intellect en acte et au sens propre », « et cela séparément du fait d'être pensée par [88.5] l'intellect ». Donc, par là même, « s'il est vrai que ce qui est pensé est identique à ce qui pense », la forme immatérielle est intellect en acte sans avoir dû devenir au préalable intelligible en acte, et donc intellect. L'intelligible « au sens strict », qui « possède en sa nature le fait d'être tel, et non pas en recevant l'aide de ce qui pense » est donc « en acte par sa propre nature » :

Dietrich souscrit entièrement à cette analyse, qui est réellement indispensable à sa noétique, et étroitement solidaire de son refus d'accorder le statut d'*imago Trinitatis* à l'intellect possible. Le *De visione beatifica* résume parfaitement les choses :

> Etsi intellectus possibilis se ipsum dicatur aliquando intelligere, intelligit tamen se sicut alia secundum Philosophum III *De anima*, id est per actum suum et sicut aliud a se. Non enim intelligit se per eum actum, sub quo stat, quando intelligit, sed sub quo aliquando stetit. Ergo per se loquendo non convertitur intra se seu in proprium subiectum, sicut nec aliqua substantia agens secundum aliquam formam in se existentem agit in ipsam formam vel in propriam suam substantiam. Ignis non enim agit suo calore in ipsum calorem nec in propriam suam substantiam, nec calor agit in se nec in suum subiectum[61].

C'est donc par Averroès qu'il étaie, là où, de fait, tout se joue, sa lecture concordiste du *noûs* d'Aristote et de la *mens* d'Augustin, la cogitative extérieure augustinienne n'étant rien d'autre que l'intellect possible mis en acte : « intellectus possibilis factus in actu »[62].

La *deductio rationis Augustini*, fondée sur PLSA, ne vaut ni pour les formes, comme le chaud ou le froid, qui sont principes d'action dans la nature ni pour les facultés sensibles ni pour l'intellect possible : on ne peut tirer argument de PLSA pour leur octroyer le statut de substance. Et pour une bonne raison : comme les facultés sensitives, l'intellect possible n'est qu'une puissance subjectée dans l'âme à la façon d'un accident[63], contrairement à l'*abditum mentis*, l'intellect agent, qui seul est « intellect par essence toujours en acte ».

En 1.1.7 le *De visione beatifica* livre la clé de tout le développement de 1.1.3.2-3 en opposant plus explicitement l'intellect par essence au sens et aux formes naturelles. Ces derniers, étant des « formes existant en autre chose comme dans un sujet », « tendent » nécessairement « en autre chose par leur opération première et propre ». C'est une caractéristique de toutes les formes qui sont « formes en autre chose »et des facultés qui sont « mélangées à leurs sujets » : « elles n'opèrent ni en elles-mêmes ni dans leur sujet propre »[64]. Le sens « ne tient pas de son essence de se percevoir lui-même à titre premier et par soi » : « la sensualité n'essencie pas le sens ».

il est intellect sans être pensé par un intellect au moyen d'un intelligible (dans le langage d'Averroès une « intention ») distinct de sa propre essence.

61. *De vis. beat.*, 3.2.9.12.(3), p. 103, l. 76-83.

62. *De vis. beat.* 1.3.3.11, p. 59, l. 111.

63. *De vis. beat.* 1.1.8(6), p. 34, l. 45sq. : « quaedam potentia modum accidentis habens in subiecta anima, cuiusmodi sunt virtutes sensitivae et intellectus possibilis ».

64. Voir *supra*, dans la discussion de la *deductio*, les points (a) et (c).

> Hinc est, quod sensus non habet ex hoc essentiam suam, quod primo et per se se ipsum sentiat, et sic *sensualitas seu sensatio non eo modo essentiat sensum, sicut intellectualitas figit in esse intellectum*, qui est intellectus per essentiam secundum sententiam Peripateticorum[65].

Un théorème capital pour l'histoire un temps parallèle, puis croisée, de la subjectité et de l'agence, d'où est issue la notion « moderne » de sujet-agent[66], énonce clairement en 1.1.7.2 la position théodoricienne sur le statut transcendantal (ou trans-subjectif) des opérations accidentelles : dans les processus comme l'échauffement (*calefactio*) ou la sensation, dont le principe est un accident – ici la chaleur, là, la faculté sensorielle –, forme et agent ne coïncident pas dans le(ur) sujet :

> […] nulla accidentalis operatio, id est cuius operationis principium est accidens ut calefactionis calor, sentiendi sensus, tendit in se ipsam seu in suum formale principium nec in proprium subiectum, sed in aliud subiecto distinctum. Habitudo enim formae in eo, quod forma, ad proprium subiectum non coincidit cum habitudine agentis ita, ut idem sit forma et agens in proprium subiectum[67].

Il en va tout autrement de l'intellect par essence. Pareil intellect est substance parce qu'il excède son sujet propre par son amour et sa connaissance en se rapportant de la même façon – sous la même raison – à lui-même et à d'autres[68]. D'où la formulation d'un second théorème fixant le sens du « dépassement» trans-subjectif introduit par Augustin avec PLSA, théorème qui peut être considéré comme la tra-duction théodoricienne de PLSA. Cette traduction repose sur une interprétation précise de l'*excedere* :

> Excedere enim subiectum suum proprium, prout hic sumitur in proposito, est eodem modo se habere ad alia sicut ad proprium subiectum[69].

Dans sa reformulation théodoricienne PLSA devient donc :

65. *De vis. beat.* 1.1.3.1.3, p. 28, 74-77.

66. Sur le « chiasme de l'agence » (l'anglais *agency*) et l'émergence du « sujet-agent », cf. A. de Libera, *Archéologie du sujet*, I, p. 49sq.

67. Le *De vis. beat.* 3.2.9.12.1, p. 103, l. 63-69 dit dans le même sens : « Intellectus possibilis factus in actu per speciem non est essentia per se ipsam stans in esse absoluto, sed est forma in alio sicut quaecumque formae superadditae substantiis, quibus explent suas operationes, ut calor in igne, frigidum in aqua, potentiae seu virtutes vivorum, quibus explent suas vitales operationes. Omnis autem substantia agens suam quamcumque operationem per formam in se differentem a substantia sua tendit sua operatione seu actione in aliud extra se ».

68. *De vis. beat.*, 1.1.7, p. 31, l. 19-20 : « intellectus per essentiam est substantia, quia excedit subiectum suum, quod nulli accidenti convenire potest » et 1.1.7.(1), p. 31, l. 24-26 : « sic excedat notitia et amore proprium suum subiectum in habendo se eodem modo ad se ipsum et ad alia ».

69. *De vis. beat.*, 1.1.7.(2), p. 32, l. 38-40.

> PLSA*déf. : aucun accident ne se rapporte sur le même mode à son sujet propre et à d'autres (sujets).

Sur la base de PLSA* (d'où découle, si l'on préfère distinguer les deux, PLSA), Dietrich pose donc que ni le sens, ni la chaleur, ni l'intellect possible (*devenu* en acte) ne dépassent leur sujet.

> Secundum hoc igitur nec sensus nec calor eodem modo se habent ad alia, sicut se habent ad propria subiecta, et sic non excedunt propria subiecta sua [...]. Propter hoc etiam intellectus possibilis factus in actu, quia per se et essentialiter innititur phantasmati, non excedit proprium subiectum, quia ipsum phantasma proprium subiectum non excedit eo modo, qui dictus est[70].

Il en va à l'opposé pour l'intellect par essence, justement dit « agent » : le *dictus modus excedendi proprium subiectum* (*dictus*, c'est-à-dire repensé dans PLSA*) lui revient et ne convient qu'à lui. Ce, pour une raison précise, qui tient à la relation, absolument unique ou singulière, qu'ont chez lui l'action et la passion. On touche ici le noyau dur de la réélaboration (néoplatonicienne) de la noétique (péripatéticienne) opérée par Dietrich grâce à sa lecture concordiste d'Augustin et d'Aristote (autrement dit Alexandre, autrement dit Averroès). L'intellect par essence est pensée de la pensée. Non seulement il intellige, mais il est intelligé « quasi passivement » ; il est « affecté en son essence » par son intellection même, « saisissant » (prenant, concevant) et « possédant » par là son « essence fixée dans sa substance et son être », en tant qu'il se tient « dans l'intellection de lui-même » et « est quelque chose d'intelligé ». Bref : c'est en tant qu'il « est intelligé en son essence » qu'il est « au sens le plus propre » étant intellectuellement, non en tant qu'il intellige.

> Intellectus enim talis non solum in eo, quod intelligit, sed in eo, quod intelligitur quasi passive, ut sic imaginemur, ipsa intellectione afficitur in sua essentia capiens et habens in hoc suam essentiam fixam in sua substantia et in esse suo, inquantum videlicet stat in sui ipsius intellectione et inquantum est quid intellectum. Sic enim propriissime est quiddam intellectualiter ens, inquantum videlicet intelligitur in sua essentia, non autem omnino ita proprie, inquantum intelligit, dicitur intellectualiter ens[71].

C'est cela qui le distingue de l'homme. L'homme peut intelliger quelque chose, ce n'est pas pour autant qu'il est « quelque chose d'intellectuellement étant ». Ce qui est intelligé, au contraire, est nécessairement et par le fait même « quelque chose d'intellectuellement étant ». C'est le cas de l'intellect « qui est intellect par essence et toujours en acte ». Seul un intellect de ce genre, qui est

70. *De vis. beat.*, 1.1.7.(2), p. 32, l. 36-42.
71. *De vis. beat.*, 1.1.7.(3), p. 32, l. 45-51.

à la fois son propre intelligible et intellect de cet intelligible (une thèse quasi plotinienne), qui à la fois intellige lui-même et est intelligé par lui-même, répond au réquisit de PLSA/PLSA* : c'est sur le même mode qu'il se rapporte à lui-même et à d'autres, et non pas seulement à d'autres, mais à tous les autres, dans la mesure où il est intellectuellement toutes choses.

> Quod patet ex eo, quia aliquid potest intelligere ut homo, quod tamen ex hoc, quod intelligit, non est aliquid intellectualiter ens, sed quidquid intelligitur, eo ipso est aliquid intellectualiter ens, et tale est intellectus, qui est intellectus per essentiam et semper in actu, et sic talis intellectus, inquantum intelligit se et inquantum intelligitur a se, eodem modo se habet ad se et ad omnia alia, quia, ut dictum est, ipse est intellectualiter omnia entia[72].

Contrairement à ce qui se passe pour la sensualité et le sens, l'intellectualité « fixe dans l'être l'intellect qui est intellect par essence »[73], car l'opération intellectuelle d'un tel intellect « n'est pas quelque chose d'étranger à son essence » : elle « se termine par soi à l'intérieur de son essence » et « si l'on ose dire, affecte intellectuellement son essence », affection « qui n'est rien d'autre que d'intelliger son essence », puisque, comme le souligne Dietrich « affecter quelque chose intellectuellement c'est l'intelliger » et « être affecté par quelque chose intellectuellement, être intelligé par » cette chose[74]. A la distinction aristotélicienne entre activité immanente et activité transitive, Dietrich superpose donc, innovant une fois de plus en matière de terminologie, celle de l'auto-affection intellectuelle[75], valable pour l'intellect par essence (l'intellect agent, l'*abditum*

72. *De vis. beat.*, 1.1.7.3, p. 32, l. 51-67.

73. *De vis. beat.*, 1.1.3.3, p. 28, l. 70-77 : « Sensus autem, quoniam ipse est forma in alio tamquam in subiecto, prima et propria sua operatione tendit in aliud, quod proprium est omni ei, quod est forma in alio non separata neque impermixta ut calor in igne et aliae formae, quae sunt virtutes mixtae subiectis suis, quae nec in se nec in propria subiecta operantur. Hinc est, quod sensus non habet ex hoc essentiam suam, quod primo et per se se ipsum sentiat, et sic sensualitas seu sensatio non eo modo essentiat sensum, sicut intellectualitas figit in esse intellectum, qui est intellectus per essentiam secundum sententiam Peripateticorum ».

74. *De vis. beat.*, 1.1.3.2, p. 28, l. 64-69 : « Hinc est, quod eius operatio intellectualis, quae non est quid extraneum ab essentia sua, ut dictum est, primo et per se intra suam essentiam terminatur et intellectualiter afficit, ut ita dicam, suam essentiam, quod non est nisi intelligere suam essentiam. Hoc est enim intellectualiter afficere aliquid, id est intelligere illud, et intellectualiter affici ab aliquo, id est intelligi ab eo ».

75. Sans aucun doute sous l'influence de J. Derrida, j'ai, commentant ce passage, utilisé pour la première fois le terme d'« auto-affection » dans mon *Introduction* à la *Mystique rhénane*, Paris, O.E.I.L., 1984, p. 189-190, allant jusqu'à risquer « l'activité de l'intellect agent […] est une auto-affection originaire ». En relisant *s.v.* l'excellent *Derridex* (http ://www.idixa.net/), je ne vois pas qu'il y ait sur ce point matière à *auto-critique* : « Le mouvement d'auto-affection pure (dit aussi de la différance) ne survient pas à un sujet, il le produit. Il le produit comme rapport à soi dans la différence d'avec soi […] » ; « Le mouvement [d'auto-affection] n'est ni

mentis) et de l'in-tention(nalité) entendue comme tension vers autre chose, valable pour les formes naturelles comme la chaleur, les sens et… l'intellect possible. Dans le cadre nouveau que fournit la théorie de l'affection – ou plutôt de l'auto-affection intellectuelle, où s'accomplit définitivement la synthèse du *De anima* et de *Métaphysique*, *lambda*, obstinément poursuivie d'Alexandre et de Plotin[76] à Averroès - Dietrich reconfigure à sa manière la distinction

un fondement ni une origine : c'est une production ». Il peut être intéressant en revanche de préciser ce qui distingue l'auto-affection pure derridienne de l'auto-affection intellectuelle théodoricienne (en l'occurrence, précisément, le fait que, contrairement à l'intellect possible, l'intellect agent ne s'intellige pas *secundum differentiam intelligentis et intellecti*, *De vis. beat.* 1.1.1.3.4.(2), p. 21, l. 76-77.). Pour une reprise de la notion d'auto-affection dans les études théodoriciennes, cf. F. Berland, *La généalogie du 'sujet moderne' et la notion de substance chez Descartes et Dietrich de Freiberg*, dans O. Boulnois (éd.), *Généalogies du sujet de saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, 2007, p. 65.

76. La thèse plotinienne selon laquelle l'intelligence « est à la fois le sujet, l'acte et l'objet » de sa connaissance a, comme l'a bien montré P. Hadot, un point de départ aristotélicien. Le prouvent les citations plotiniennes des textes du livre III du *De anima* sur l'identité entre l'intellect – ou le savoir ou la science – et son « objet de pensée » qui interviennent dans les *Ennéades* : (1) *De anima* III, 4, 430a2-5 et (2) *De anima* III, 5, 430a19-20 en *Ennéades* VI, 6, 6, 20 et V, 4, 2, 48 , et (3) *De anima* III, 7, 431b17 en *Ennéades* V, 4, 2, 45. De ces trois passages, Plotin tire, pour (1) et (2), la thèse que « dans les choses sans matière, le savoir est identique à l'objet de pensée » et, pour (3), que « l'intellect est lui-même ses objets de pensée ». À quoi s'ajoute le « texte parallèle de la *Métaphysique*, L, 9, 1074b-1075a », sur l'Intellect divin, qui se pense lui-même, et dont la pensée est pensée de la pensée, texte dont Hadot souligne qu'il « a pu inspirer » l'interprétation plotinienne des textes du *De anima*. De fait, « pour Plotin, les formules du *De anima* ne servent pas, comme chez Aristote, à décrire le fonctionnement de l'intellect humain et de la connaissance, mais à définir le mode d'existence de l'Intellect divin ». Hadot renvoie sur ce point à *Ennéades*, V, 4, 2, 43-48 (= Traité 7). Cette hypothèse est évidemment la bonne. Elle est confirmée par la tradition arabe. La thèse fondamentale de Plotin, que l'on retrouve par des canaux imprévus, voire absolument indépendants (parce qu'antérieurs dans le cas d'Alexandre, ou peu influencés par le *Plotinus arabus*, dans celui d'Averroès), chez Dietrich de Freiberg est que « la formule aristotélicienne : 'Le savoir est identique à l'objet de pensée', doit […] être comprise, non pas au sens où la pensée précéderait l'objet, mais au sens où l'objet précède la pensée et devient pensée de soi ». Une fois purgé du terme « objet » (absolument anachronique) et remplacé par celui d'intelligible le moment plotinien apparaît comme infiniment proche du geste théorique / exégétique accompli par Dietrich, dans sa lecture concordiste d'Aristote (Averroès) et d'Augustin. Sur tout cela, cf. P. Hadot, *La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet. Plotin et le 'De anima' d'Aristote*, dans G. Romeyer Dherbey, C. Viano (éd.), *Corps et âme. Sur le 'De anima' d'Aristote*, Paris, Vrin, 1996, p. 367-376 ; Plotin, *Traité* 5 (V, 9), trad. A. Schniewind, Paris, Cerf , 2007 : « Intellect et être sont en effet la même chose. Car l'intellect [n'appréhende] pas les objets comme s'ils lui étaient préexistants, comme la sensation [appréhende] les objets sensibles, mais l'intellect est lui-même les objets, s'il est vrai qu'il ne reçoit pas leur formes. Car d'où viendraient-elles ? Plutôt, il est ici avec ses objets, identique avec eux et un : ainsi la science des objets immatériels est [identique à] ses objets ». A quoi l'on ajoutera, pour le versant augustinien de Dietrich, J. Pépin, *Une curieuse déclaration idéaliste du 'De Genesi ad litteram' (XII, 10, 21) de saint Augustin, et ses origines plotiniennes* (*Ennéade* 5, 3, 1-9 et 5, 5, 1-2) dans Id., *'Ex platonicorum persona'. Études sur les lectures philosophiques de*

subiectum-obiectum, capitale dans l'histoire de la noétique du Moyen Âge tardif en général, et de l'averroïsme latin en particulier. Un des aspects les plus remarquables de cette reconfiguration, qui mobilise toutes les notions engagées dans l'histoire au long cours de la genèse du sujet-agent – i.e. action, passion, agent, patient, sujet, objet, in-tension (tension vers), dépassement, auto-dépassement, affection, auto-affection –, est l'analyse du processus de la *calefactio*, un des paradigmes de la discussion médiévale et post-médiévale sur la distinction entre sensation et pensée, formulée en *De visione beatifica* :

> Quamvis autem sensus sit quaedam affectio seu dispositio vel forma sui proprii subiecti, nulla tamen natura vel dispositione sentiendo suum sensibile afficit, et sic alio modo se habet ad suum subiectum et alio ad obiectum, et secundum hunc modum, quo se habet ad suum subiectum, non excedit idem proprium subiectum suum. Sed aliud etiam quodcumque accidens sive activum sive passivum, si aliquo modo afficiatur obiectum suum, ut calor calefactione afficit calefactibile, non tamen eodem modo se habet ad suum subiectum, in quo est, quia se habet ad ipsum per modum formae. Ad obiectum suae actionis habet se in ratione agentis, et consequenter non tendit ex eodem principio calefactionis in idem numero, id est ex eodem calore in eundem numero[77].

C'est sur la base de telles analyses que le *De visione beatifica* 1.1.3.3 peut (pouvait) conclure, une fois de plus avec Averroès[78], le développement consacré au mode d'être / agir de l'intellect par essence :

> Et scribit Commentator *Super III De anima*, quod nihil intelligit extra se, videlicet primo et per se, sed solum in se ipsum conversus est et in suum principium, si habeat altius se principium.

L'intellect par essence - autrement dit l'*abditum mentis* - « ne connaît rien en dehors de lui-même » : il est entièrement « converti » en lui-même et en

saint Augustin, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1977, p. 200-201, pointant les quatre thèses plotiniennes reprises à la fois, selon moi, par Augustin et Dietrich : l'intelligence ne peut penser sans penser qu'elle pense (il n'y a pas deux hypostases distinctes pour la pensée et la pensée de la pensée) ; l'intelligence n'est connue que par l'intelligence et cette autoconnaissance lui est essentielle, « sans rien d'accidentel, comme serait la couleur ou la forme dans les corps » ; la connaissance de soi est « totalitaire », « coextensive à l'intelligence » : l'intelligence se connaît tout entière ; « il n'y a pas de différence dans la connaissance ni entre le connaissant et le connu ni entre l'acte de connaissance et le connu ». Sur tout cela, cf. A. DE LIBERA, *Archéologie du sujet*, I , p. 216-218.

77. *De vis. beat.*, 1.1.7.(4), p. 32, l. 58 - 33, l. 67.

78. La fin du passage du *comm.* 8, p. 419., cité plus haut, n. 38.

son principe. On sait, depuis K. Flasch[79], quelle fortune aura ce thème chez Dietrich et chez Eckhart.

Cela posé, on ne peut qu'être stupéfié par la rigueur du système théodoricien et la cohérence de sa mise en parallèle d'Aristote et d'Augustin. Au refus d'appliquer l'argument central, antiattributiviste*, du *De Trinitate* à l'intellect possible pour en tirer la thèse, doublement fausse à ses yeux d'aristotélicien et d'augustinien, d'une substantialité de l'intellect possible, Dietrich joint en effet, dans l'admirable section 1.1.8. du *De visione beatifica* (« Ostenditur ex auctoritate Augustini in libro *De immortalitate animae* intellectum per essentiam esse substantiam ») le rejet de toute interprétation de la démonstration augustinienne de l'immortalité de l'âme « quantum ad intellectum possibilem seu exterius cogitativum, quod idem est » (1.1.8.2). Au *De Trinitate* fait pendant le *De immortalitate animae*, chap. 10 et 11, Dietrich lisant celui-ci à la lumière de celui-là, pour faire entendre que les deux démonstrations *De immortalite animae*, la première par la présence ou plus exactement l'in-existence (on notera au passage le terme brentanien !) des « disciplines ou des arts » dans l'*animus*, la seconde, par l'union inamissible de l'*animus* à la Raison immuable, ne sauraient valoir pour l'intellect possible, mais seulement pour l'*abditum mentis*, autrement dit l'intellect agent[80]. Le rôle d'Averroès dans la justification de la distinction entre les deux sortes d'intellect est donc tout sauf accessoire. Il l'est d'autant moins que c'est encore au *Grand Commentaire* que Dietrich emprunte de quoi opérer la « concessio extra deductionem rationis Augustini » qui lui permet, en *De visione beatifica* 1.1.1.3.(5), tout en rappelant que c'est à l'intellect agent, l'*abditum mentis*, et lui seul qu'Augustin réserve le statut d'image, de trouver de quoi concéder que la *mens* « se connaît ou s'intellige et s'aime essentiellement aussi quant à l'intellect possible ». Le tour d'écriture est ici, pour le moins, étonnant : si, contre l'intention d'Augustin, l'on étend à l'intellect possible l'affirmation que, puisque la *mens* s'aime elle-même et se connaît elle-même, les trois, *mens*, *amor* et *notitia*, sont de même essence, on pourra arguer que, selon le Commentateur, l'union de l'intellect à l'espèce intelligible est plus étroite que celle de la matière et de la forme, puisque celle-ci engendre un composé, alors que, dans celle-là, la forme intelligible elle-même devient intellect.

> Unde Augustinus IX *De Trinitate* c. 13 : 'Quomodo autem illa tria non sunt eiusdem essentiae, non video, cum mens se ipsa amet et se ipsa noverit'.

79. Voir le commentaire de la Pr. 52 d'Eckhart dans G. Steer und L. Sturlese (hrsg.), koordiniert von D. Gottschall, *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, Stuttgart- Berlin-Köln, Kohlhammer, 1998, p. 163 sqq.

80. Sur l'articulation du *De immortalitate animae* et du *De Trinitate* du point de vue de l'histoire de la subjecti(vi)té, cf. A. de Libera, *Archéologie du sujet*, I, p. 228-295.

> Quamvis autem istud verbum Augustinus velit intelligi de abdito mentis, si tamen extendamus ipsum ad intellectum possibilem, concordat cum eo hoc, quod dicit Commentator *Super III De anima*, quod magis fit unum ex intellectu et specie intelligibili quam ex materia et forma. Ex materia enim et forma fit aliquod tertium, quod nec est materia nec forma. Species autem intelligibilis fit intellectus. Et secundum hoc mens etiam quoad intellectum possibilem se ipsa essentialiter noscit seu intelligit et amat, non per aliquid extrinsecum ab essentia sua secundum modum, qui dictus est[81].

On a bien lu : c'est dans la stricte mesure où elle « concorde » avec un passage d'Averroès, que l'extension du « raisonnement d'Augustin » à l'intellect possible peut être, en un sens bien précis et tout à fait limité - celui qui fait aussi que l'intellect possible peut être dit substance d'une certaine manière (et non pas absolument) - acceptée. On demandera sans doute, à partir de là, pourquoi le Dietrich de *De intellectu et intelligibili* réfute pied à pied la thèse d'Averroès sur l'intellect possible. Sans avoir à postuler une évolution du *De visione beatifica* au *De intellectu et intelligibili* (inutile, sur ce point précis, comme on le verra plus bas), on peut répondre que, dans le *De intellectu et intelligibili*, Dietrich reproche à Averroès de maintenir à la fois que l'intellect possible est « in essentia sua intelligentia » =- i.e. intellect par essence, ce qu'il n'est pas (mais qu'Averroès doit, selon le *De intellectu et intelligibili*, soutenir dès lors qu'il fait explicitement de l'intellect possible une *substantia separata*) - et « existens in potentia ad abstrahendum recipiendum species intelligibiles » – ce qu'il est. Le *De visione beatifica*, en revanche, met l'accent sur d'autres passages du *Grand commentaire* susceptibles d'argumenter (y compris contre la première thèse attribuée à Averroès dans le *De intellectu et intelligibili* : l'intellect possible est dans son essence intelligence) la différence entre intellect devenu intelligible / intellect en acte et intellect en acte par essence, notamment, comme on vient de le voir : ceux qui montrent en quel sens l'intellect possible se connaît comme il connaît d'autres choses (i.e. qu'il ne s'intellige lui-même qu'en tant qu'il a été auparavant mis en acte par une autre intellection/par l'intellection d'une autre chose) ; ceux qui montrent que l'intellect agent connaît sur le même mode (l'auto-affection intellectuelle) lui-même et toutes les autres choses ; enfin, et naturellement, ceux qui montrent que l'intelligence (l'intellect agent) pense, par un acte identique à elle-même, l'intelligible qui n'est autre qu'elle-même. La compatibilité des deux ensembles est un problème en soi, qui dépasse les choix d'interprétation successifs de Dietrich. Il est permis de penser que ce dernier a joué les uns contre les autres, ou neutralisé les uns au profit des autres, en fonction

81. *De vis. beat.*, 1.1.1.3.5.(2), p. 21, l. 89-98.

des contextes doctrinaux ou argumentatifs et de ses intérêts théoriques du moment, la cohérence de l'ensemble étant plus à la charge d'Averroès qu'à la sienne. Qu'il concerne au premier chef Dietrich ou Averroès lui-même, le problème d'interprétation reste, en tout cas, ouvert pour nous.

La réponse à la deuxième question – en quel sens l'homme est dit « pouvoir intelliger selon l'intellect possible » ou plutôt « être intelligent en puissance selon l'intellect possible et intelligibili – est de nouveau très proche d'Averroès. Elle est donnée dans le *De intellectu*[82] : « l'homme est dit et est intelligent en puissance »

(a) par une aptitude pure à recevoir l'espèce intelligible, non immédiatement dans sa substance ou une disposition sienne, mais

(b) dans son *phantasticum*, grâce à la *vis cogitativa* qui est la faculté suprême de l'homme en tant qu'animal, mais le distingue des autres animaux, *vis* qui forme les *phantasmata* en les élevant à la limite suprême pour une « forme existant dans le corps et » – ce qui leur permet d'être « le sujet immédiat des formes intelligibles qu'y agite l'intellect agent » :

> Sic dicendum de potentia intellectiva possibili, scilicet quod homo dicitur et est potentia intelligens secundum puram habilitatem receptivam speciei intelligibilis, sed non immediate in substantia humana nec in quacumque sui dispositione, sed in phantastico suo quantum ad vim cogitativam, quae est suprema vis et prae aliis animalibus sola in homine, et secundum eam formantur phantasmata secundum ultimum et supremum limitem formarum, quae possunt esse formae in corpore, ita, quod tales formae sint immediatum subiectum formae intelligibilis, quae sit ibi agente hoc quodam altiore principio, scilicet intellectu agente.

La réponse à la troisième question – comment l'homme est dit intelliger en acte – suppose la théorie de la *continuatio*. Elle dépend donc en partie d'Averroès – ou plutôt de la relecture théodoricienne d'Averroès. L'homme pense par l'intellect possible actualisé par les espèces intelligibles, dans la mesure où cet intellect possible actualisé est uni aux espèces des intentions simples qui sont perçues par la cogitative. Cette formulation torturée est censée faire droit à la thèse d'Aristote selon laquelle « il n'y a pas de pensée sans image ».

> Sicut igitur sensus et imaginatio tendunt in idem obiectum, quamvis secundum diversum gradum in modo apprehensionis, item imaginativum et cogitativum tendunt in idem, quamvis cogitativum simpliciore modo et intimiore quam imaginativum, quia imaginatio apprehendit rem vestitam suis idolis, cogitativa autem ab huiusmodi idolis rem denudatam,

82. *De int.*, III, 7.(5), p. 182, l. 110-111.

> ut dicit Commentator. Species etiam simplicium intentionum, quae sunt in apprehensione cogitativae, sunt immediatum subiectum secundum ultimam sui dispositionem, quae est necessitas, ut eis uniatur intellectuale nostrum quantum ad intellectum possibilem factum in actu per species intelligibiles. Et secundum hoc necessarium est in idem tendere intellectum possibilem quoad suam speciem intelligibilem et cogitativum quoad conceptas intentiones rerum, et ideo ex specie intelligibili et phantastico cogitativo fit unum tamquam compositum ex materia et forma, et ipse intellectus possibilis factus in actu quoad speciem intelligibilem fit forma cogitativi quoad suum phantasticum, secundum quod impossibile est sine phantasmate intelligere secundum Philosophum[83].

Dans l'épistémé de la fin du XIIIe et du début du XIVe siècle, cette thèse ne serait pas « averroïste ». Pour Jean de Jandun, par exemple, le phantasme est le « principium actiuum propinquum speciei intelligibili », ce qui veut dire a) que l'existence du *phantasma* cause la production de l'espèce intelligible, b) que celle-ci n'est pas subjectée dans le phantasme, c) qu'elle n'a pas le même substrat que lui et d) qu'ils sont l'un pour l'autre des *accidentia absoluta* :

> (...) phantasma humanum et species intelligibilis sunt duo accidentia absoluta, saltem sic quod unum illorum non est essentialiter relatio vel respectus ad aliud ; hoc recipio tanquam manifestum ad praesens. Sed posito phantasmate humano ponitur species intelligibilis, et remoto remouetur, ut concedunt omnes, et constat quod unum illorum non est subiectum alterius, nec ambo sunt in eodem proprio subiecto, ut manifestum est : ergo necesse est quod unum illorum sit aliqualiter causa actiua alterius[84].

Pour Dietrich, les espèces des intentions simples sont le sujet des espèces ou formes intelligibles [ce qui va contre b)], et par là de l'intellect possible lui-même en tant que « factus in actu » : le « phantasticum cogitativum » et l'espèce intelligible sont unis comme matière et forme ; ce qui revient à dire que l'intellect possible actualisé *quoad speciem intelligibilem* devient forme du « cogitativum quoad suum phantasticum » (le rapport de l'intellect possible à la *species* n'est donc pas du même type que celui de l'intellect possible au *phantasticum* : le premier n'est pas du type matière-forme, le second l'est, ou, plutôt, il est du type forme-matière).

83. *De vis. beat.*, 4.3.2.(9), p. 115, l. 40-44.

84. Jean de Jandun, *Super libros Aristotelis De anima subtilissimae quaestiones*, Venise, 1587, Minerva, Frankfurt a. M., 1966, III, 15, col. 299. Je renvoie sur ce point à J.-B. Brenet, *Transferts du sujet*, p. 138-140, à qui j'emprunte la référence (p. 138) et son analyse (cf. p. 139 : « il faut non seulement constater que l'existence du « phantasma » détermine l'apparaître de l'espèce intelligible, mais aussi que celle-ci ne se subjecte pas dans le phantasme, qu'elle n'a pas le même substrat que lui et qu'ils sont l'un pour l'autre des « accidentia absoluta ». Or tout cela, pour Jean de Jandun, est manifeste »).

Plus important, s'écartant décisivement cette fois d'Averroès lui-même, *Dietrich ne fait pas intervenir l'intellect agent comme principe abstracteur.*

La vulgate rushdienne est simple : l'intellect agent abstrait la forme intelligible du phantasme (« abstraire » signifiant : rendre les « intentions » de l'imagination intelligibles en acte, alors qu'elles ne l'étaient qu'en puissance) ; l'intellect possible « reçoit » ces formes (« concevoir » signifiant recevoir les « intentions » abstraites du phantasme par l'intellect agent). Rien de tel chez Dietrich. L'abstraction n'intervient chez lui qu'à propos de la cogitative, pas de l'intellect agent. Cela s'explique aisément. L'intellect possible théodoricien n'est pas celui d'Averroès. Si comme le dit le *De visione beatifica*, l'intellect possible « intellige », c'est-à-dire « lit à l'intérieur » des choses (en appréhendant leurs « principes » formels, c'est-à-dire les parties de la forme « antérieures au tout »)[85], le *De intellectu*, III.36, pose clairement que c'est dans l'intellect agent, « qui contient tout en lui-même *suo modo* », que l'intellect possible « voit les choses sous leurs raisons propres ». Quand le *De visione beatifica* dit que l'intellect agent « efficit intellecta in nobis »[86], cela n'a rien à voir avec la thèse affirmant que l'intellect agent produit l'intelligible en acte en l'abstrayant du phantasme, et que cet intelligible abstrait est reçu dans l'intellect possible. Cela veut dire que :

a) dans la mesure où il est « son principe actif et émanatif », l'intellect agent « irradie dans l'intellect possible sous la raison de chaque intelligible qui est appréhendé par l'intellect possible »[87], et que

b) l'intellect possible « se rapporte à l'intellect agent comme à [son] objet, quant à la raison dans laquelle il intellige une chose quelconque, [raison] qu'il tient de lui » - le propre de l'intellect possible étant précisément « d'appréhen-

85. *De vis. beat.*, 3.2.9.7(3), p. 98, l. 11-18 : « Secundum quoad gradum et ordinem naturae in isto genere est hoc, quod invenitur in eo processus et constitutio ex aliquibus principiis, quale est cognitivum seu conceptivum nostrum quoad intellectum possibilem, cui per se proprium est intelligere, id est intus legere, sic, ut non nisi in suis principiis rem apprehendat, quae principia sunt principia secundum formam, id est partes formae, quae sunt ante totum secundum Philosophum in VII *Metaphysicae* (cf. *Métaph.* VII, 10, 1035b 4-6), ut animal, rationale, quae proportionaliter se habent in hoc genere entium sicut principia compositionis naturae apud naturam ».

86. *De vis. beat.*, 3.2.9.8.(3), p. 99sq, l. 71-75 : « Et secundum hoc etiam intellectus agens aliquo modo potest dici ens conceptionale in ordine ad hominem, inquantum videlicet talis intellectus intellectio, quae est per suam essentiam, potest communicari homini, ut sic quodammodo ab homine concipiatur, non solum quantum ad effectum suum, inquantum ipse efficit intellecta in nobis, sed etiam ut aliquando fiat forma nobis eo modo intelligendi, quo ipse intelligit per suam essentiam ».

87. *De int.*, III.36.(1), p. 208, l. 28 : « principium activum et profluxivum sui ». *De int.*, III.36.(3), l. 42-44 : « fulget […] intellectus agens in intellectum possibilem sub ratione cuiuscumque intelligibilis, quod apprehenditur per intellectum possibilem ».

der ainsi son principe, duquel il procède, à savoir sous une raison de ce genre, et non selon la propriété de l'essence de son principe »[88].

Dans le système de Dietrich que, faute d'un meilleur mot, je dirai « émanatiste », c'est donc par l'intellect agent, sous le double rapport (*duplex habitudo*) processif-conversif, qui les lie, que l'intellect possible est mis en acte, non, comme chez Averroès, par une forme ou espèce intelligible abstraite du *phantasma*.

Cette mise en acte suit un ordre strict : le premier objet qu'intellige l'intellect possible, « c'est son principe producteur, à savoir l'intellect agent, sous la raison déterminée d'une certaine chose ou réalité intelligible » ; le deuxième objet qu'il intellige, « c'est l'intention de cette chose purement et simplement, [...] intention qui est identique à l'espèce, qui est l'acte de l'intellect possible et son essence, dans la mesure où l'unité de l'espèce intelligible et de l'intellect est plus forte que celle de la matière et de la forme - l'espèce devenant l'intellect lui-même selon l'essence »[89]. On reconnaît ici la thèse « averroïste » du *De visione beatifica* 1.1.1.3.(5), alléguée alors pour justifier la « concessio extra deductionem rationis Augustini » et l'attribution d'un mode de quasi-substantialité à l'intellect possible. Et l'on comprend mieux du même coup ce dont parlait le *De visione beatifica* : non de n'importe quelle espèce intelligible, mais de celle qui met en acte l'intellect possible dans le rapport processif-conversif qui le lie à l'intellect agent.

Pourquoi, dans ces conditions, une cogitative ? Pourquoi recourir à Averroès ? La réponse obvie - pour assurer la continuation de l'homme à l'intellect possible - ne va pas de soi, si l'on reporte telles quelles sur le *De visione beatifica* et le *De intellectu et intelligibili* les thèses du *De origine rerum praedicamentalium*. Les trois œuvres ont en commun une description de l'activité de la « vis cogitativa » que Dietrich emprunte nommément à Averroès. La fixité des formules ne doit pas pour autant faire oublier l'évolution de la noétique où elles s'inscrivent. Ceci me ramène au texte de K. Flasch[90] évoqué tantôt.

K. Flasch mentionne les sept plus importantes références à Averroès dans le *De origine rerum praedicamentalium*, justifiant la déclaration d'intention péripatéticienne formulée, non sans une inhabituelle touche de modestie, dans le *Proemium* :

> In quinta [particula] declaratur quiddam, quod similiter in praecedentibus supponebatur, scilicet quomodo intellectus respectu aliquorum

88. *De int.*, III, 36.(1), p. 208, l. 26 : « se habet ad intellectum agentem tamquam ad obiectum quantum ad rationem, in qua ex ipso aliquam rem intelligit ». *De int.*, III.36.(3), p. 208, l. 46-47 : « sic apprehendere suum principium, a quo procedit, scilicet sub ratione tali, non secundum proprietatem essentiae ipsius principii ».

89. *De int.*, III.37.(3)-(4), p. 209, l. 63-68.

90. K. Flasch, *Bemerkungen zu Dietrichs von Freiberg*, p. 36-37.

> entium habeat modum causalis principii eo, quod quaedam sunt entia primae intentionis, quae constituuntur operatione intellectus secundum philosophos et maxime Peripateticos, quorum sententiam, quantum intelligere potui, in consideratione huius negotii adnotavi[91].

Dans cette liste, c'est le sixième point qui concerne la cogitative :

> Von Averroes stammt das kräftige Bild, es sei die Aufgabe der *vis cogitativa, intentiones substantiae denudare*, 5(26), was zu der Frage führt, worin die eigentlich intellektuelle Erkenntnis von der der *cogitativa* sich unterscheide - ein für Dietrich wesentliches Interesse. Die Antwort formuliert Dietrich wiederum mit Hilfe des Averroes : So wie die Materie die Formen der Dinge als individuelle aufnimmt, so nimmt der Intellekt sie als *formae simpliciter*, 5.(33)[92].

Tout est dit, d'une certaine manière, dans ces quelques lignes : la fonction de la cogitative : « intentiones substantiae denudare » ; le problème auquel Dietrich porte un « intérêt essentiel » : distinguer la connaissance intellectuelle authentique de celle de la cogitative ; la solution du problème : l'intellect saisit les formes de manière absolue, contrairement à la matière qui ne les reçoit qu'en tant qu'individuelles. Il faut cependant revenir un instant sur ces points. La section 5.(26) du *De origine rerum praedicamentalium* est des plus importantes dans la mise en place des premières thèses noétiques de Dietrich - celles dont je pense qu'elles sont reformulées, en tout cas précisées dans un nouveau cadre, dans le *De visione beatifica* et le *De intellectu*. Elle porte sur le second genre de facultés appréhensives : l'intellect - le premier, introduit en *De origine rerum praedicamentalium*, 5.(24), étant la faculté de perception sensible (des sens externes jusqu'à l'imagination). La différence entre les deux est la suivante : l'appréhension par la faculté de perception sensible consiste à « être mû par quelque chose qui a la raison d'objet, dont la motion quasi physique parvient jusqu'à l'organe du sens, donc à l'imagination par un intermédiaire » (« l'esprit parcourant les nerfs »). L'appréhension intellectuelle ne consiste pas dans « une motion par l'objet »

> sed in essendo aliquam formam simplicem, quae sit cognitionis principium in eo, quod determinantur propria principia ipsi obiecto, ex quibus constituatur secundum propriam rationem obiecti et quo cognoscibile sit.[93]

L'intellect a « le mode et la raison de cause à l'égard de son objet ». En effet, ce ne sont pas les objets qui ont raison de cause à l'égard de l'intellect en acte, mais

91. *De orig.*, *Prooemium* (9), p. 137sq., l. 30-35.
92. K. Flasch, *Bemerkungen zu Dietrichs von Freiberg*, p. 37. Pour la référence au *De intellectu*, cf. plutôt *De orig.*, 5.(32), p. 189.
93. *De orig.*, 5.(26), p. 187, l. 210-213.

l'inverse, et pour deux raisons : (1) aucune motion par l'objet n'atteint l'intellect ; (2) l'objet n'est pas prédonné selon sa raison propre d'objet au processus cognitif ; ce dernier ne le présuppose pas : bien plutôt, c'est dans le processus même que l'objet, à savoir la quiddité ou la « res secundum rationem suae quiditatis », acquiert sa raison - son statut - d'objet. Deux remarques : *ad (1)* c'est par une citation muette d'Averroès, non indiquée (une fois n'est pas coutume) par l'éditeur, que Dietrich justifie le fait que l'intellect n'est pas mû par l'objet : il ne reçoit aucune *motio obiecti* « parce qu'il n'est ni un corps ni une faculté située dans le corps, mais quelque chose de séparé comme le dit le Philosophe » – plus en effet qu'à Aristote (429a 24-27 et 429b 4-5), c'est à Averroès qu'appartient la formule « nec corpus nec virtus in corpore » tout comme l'opposition entre le changement subi par la faculté de perception sensible sous l'effet du sensible et l'absence de changement subi par l'intellect sous l'effet de l'intelligible mise en oeuvre par le *De origine rerum praedicamentalium* en 5.(24)-(26)[94]. *Ad (2)* la distinction entre intellect et faculté cogitative est présentée en ces termes : l'intellect appréhende la chose « secundum rationem suae quiditatis (...) distinguendo et determinando eius propria principia, quae Philosophus vocat partes formae, quas significat definitio ». Et de préciser :

> Hoc enim solum est intelligere, scilicet apprehendere rem secundum talium principiorum eius determinationem ; alioquin non differret intellectus a virtute cogitativa, quae etiam sic intentionem substantiae denudare potest, ut nuda apud ipsam maneat denudata ab omnibus imaginibus, ut Averroes loquitur, et appendiciis accidentalibus[95].

94. La formule « virtus in corpore » – qu'il faudrait écrire « virtus in corpore ™ », tant elle constitue la marque de fabrique de l'averroïsme – intervient dès la formulation de l'alternative qui dans le *Grand Commentaire* (III, *comm.* 2 ad 429a 13-15, trad. DE LIBERA, p. 51) sous-tend implicitement la distinction élaborée par Dietrich en *De origine rerum praedicamentalium*, 5.(24) et 5.(26) : « … ou bien il lui advient [à l'intellect] un type de changement et de passion [sous l'action] de l'intelligible analogue au changement qui advient aux sens [sous l'action] du sensible du fait que la perfection du sens est une faculté [existant] dans le corps ; ou bien il ne lui advient pas de changement semblable à celui des sens et à leur passivité [sous l'action] du sensible - car la perfection première de l'intellect n'est pas une faculté [existant] dans le corps - et même il ne lui en advient aucun ». S'agissant du livre III, la formule complète apparaît dès le *comm.* 3 (ad 429a 15-18, trad. DE LIBERA, p. 52) : « Puisque [Aristote] a indiqué qu'il faut examiner en premier si l'action de concevoir par l'intellect est passive ou active, il commence par formuler ce qu'il va établir, à savoir que [l'intellect] appartient d'une certaine façon [au genre de] la puissance passive, mais qu'il n'est pas sujet au changement, puisqu'il n'est ni un corps ni une faculté [existant] dans le corps ». Elle est ensuite reprise indéfiniment tout au long du *Grand Commentaire*, III, y compris au *comm.* 4 (ad 429a 18-20, trad. DE LIBERA, p. 54), là où Averroès explique que « les deux [propositions] constituant le fondement de tout ce que l'on [peut] dire de l'intellect » sont « qu'il appartient au genre des puissances passives et qu'il n'est pas sujet au changement car il n'est ni un corps ni une faculté [existant] dans le corps ».

95. *De orig.*, 5.(26), p. 187sq., l. 224-229.

La distinction est clairement posée. Est-elle pour autant expliquée ? Quel rapport y a-t-il entre les deux facultés ? L'explication de la distinction n'est pas complètement fournie en *De origine rerum praedicamentalium*, 5.(32), dans le passage allégué par K. Flasch (lin. 291-293) : Dietrich explique en quoi consiste la détermination des parties de la forme signifiées par la définition, à savoir, par exemple, sur la base de l'équation « animal rationale esse » = « hominem esse » le statut principiel et causal de « notre intellect » par rapport à l'homme, « secundum hanc rationem, quod est esse quiditativum ». Il n'explique ni en quoi ce statut est différent de celui que le pouvoir de « denudatio de l'intentio substantiae ab omnibus imaginibus et appendiciis accidentalibus » confère à la *virtus cogitativa* ni en quoi intellect et cogitative pourraient bien être en relation. Il se contente de poser que son analyse du rôle principiel et causal de l'intellect dans la distinction et la détermination de l'être quidditatif concorde avec celle du Commentateur.

> Et hoc concordat ei, quod communiter dicitur et habetur a Commentatore, scilicet quod materia prima recipit formas has et individuales, intellectus autem formas simpliciter[96].

Il est incontestable que la comparaison entre réceptivité de la matière première et réceptivité intellectuelle joue un rôle dans la définition averroïste de la nature de l'intellect possible, là où le *comm.* 5 explique que l'intellect « matériel» est « un étant autre que la forme[97], que la matière[98] et que l'agrégat des deux[99] » ; ce qui prépare la théorie du « quatrième genre d'être » exposée vers la fin dudit commentaire[100].

96. *De orig.*, 5.(32), p. 189, l. 291-293.

97. C'est-à-dire : aussi bien la forme première simple (parce que l'intellect matériel est en puissance et la forme première simple, toujours en acte) que la forme matérielle ou engagée dans une matière (parce qu'elle n'est pas simple).

98. Parce que celle-ci reçoit des intelligibles en puissance alors que l'intellect matériel les reçoit en acte (toujours d'après *De anima*, 430a 6-10).

99. Parce que l'intellect matériel ne peut être une substance composée, ni corpus ni virtus in corpore.

100. Rappelons brièvement la théorie. Là où le *De anima* d'Aristote ne distinguait que trois sens du mot « substance » (cf. 412a 1-5 et 414a 14-16, trad. Tricot, p. 65 et 79) : l'un désignant la forme, un autre la matière, un autre le composé des deux - la matière étant puissance, et la forme, entéléchie - Averroès pose qu'il faut distinguer quatre sortes d'étants : [1] la matière au niveau de l'être sensible, [2] la forme au niveau de l'être sensible, [3] ce qui est matière au niveau de l'être intelligible et [4] ce qui est forme au niveau de l'être intelligible. Puis il pose que l'intellect dit matériel n'est comparable ni à [1] ni à [2] ni à [4] : ni à [1], car ce n'est ni un corps ni une faculté existant dans le corps, ni à [2] car ce n'est pas une forme (intelligible) engagée dans une matière, et susceptible d'en être tirée par abstraction, ni à [4] car ce n'est pas une Forme pure, qui serait d'elle-même à la fois intellect et intelligible parce qu'elle serait d'emblée à elle-même son propre objet de pensée (ce qui est le cas de la seule Intelligence agente). Reste donc [3] pour penser le statut ontologique du sujet unique

> Et †sa nature n'est pas non plus celle de la matière†[101], [car] elle [la matière première] ne reçoit que des formes distinctes les unes des autres et en tant qu'elles sont intelligibles en puissance, non en acte.

Mais elle ne dit rien sur la cogitative. Si Dietrich avait voulu expliquer dans le *De origine rerum praedicamentalium*, 5.(32) la différence entre intellect et *vis cogitativa*, il eût été plus naturel de citer le passage distant d'à peine quelques lignes de celui que paraphrase 5.(26), et d'indiquer que, contrairement à l'intellect, « la faculté cogitative chez Aristote est une faculté distinctive individuelle, à savoir [une faculté] qui ne distingue rien qu'individuellement, et non universellement ». En réalité, il est inutile d'aller chercher en 5.(32) ce que fournit 5.(26). Après avoir expliqué en quoi consistait l'activité de la cogitative, Dietrich déclare en effet :

> Et sic est intentio substantiae in ea dispositione, ut secundum eam fiat virtute intellectus agentis forma in intellectu possibili, qua ipsi formae seu rei secundum suam formam determinantur sua principia. Et ex hoc iam habet forma rationem quiditatis et ipsa res esse quiditativum. Et haec est propria ratio obiecti virtutis intellectivae[102].

Le rôle de la cogitative est donc le suivant : mettre une entité appelée « intentio substantiae » dans une disposition telle que, par la vertu de l'intellect agent, une forme apparaisse selon elle (cette disposition) dans l'intellect possible, par laquelle soient déterminés ses principes (i.e. les principes de l'intellect) pour la [conception de la] forme, c'est-à-dire la quiddité, ou de la chose selon sa forme, c'est-à-dire de la chose dans son être quidditatif. Quelle disposition ? Rien d'autre que l'état de « denudatio ab omnibus imaginibus et appendiciis accidentalibus » précédemment mentionné.

Sans aller plus loin, une chose semble claire : la théorie du *De origine rerum praedicamentalium* ne donne guère de détails sur la nature de l'intervention

de la pensée : celui d'une matière au niveau de l'intelligible - le « quatrième genre d'être » : « La troisième question - comment l'intellect matériel est un certain étant et n'est ni une forme matérielle ni la matière première - se résout ainsi. Il faut en effet considérer qu'il s'agit d'un quatrième genre d'être. De même en effet que l'être sensible se divise en forme et en matière, de même il faut que l'être intelligible se divise en quelque chose de semblable à ces deux, à savoir en quelque chose de semblable à la forme et en quelque chose de semblable à la matière. Cette distinction est nécessaire pour toute intelligence séparée qui pense autre chose que soi, car sinon il n'y aurait pas de multiplicité dans les formes séparées. Et l'on a déjà expliqué dans la Philosophie première que nulle forme n'est exempte de puissance absolument parlant, sinon la Première forme, qui ne conçoit rien en dehors de soi, mais dont l'existence (*essentia*) et la quiddité sont identiques ; chez les autres formes il y a d'une manière quelconque diversification entre l'existence (*essentia*) et la quiddité ».

101. Ma traduction, Averroès, *L'intelligence*, p. 56, s'écarte notablement du texte édité par Crawford, p. 386, 87.

102. *De orig.*, 5. (26), l. 229-233.

de l'intellect agent dans le processus aboutissant à l'apparition de la « forme» dans l'intellect possible. On sait seulement que l'apparition de la forme est conditionnée par la disposition de l'« intentio substantiae » abstraite par la cogitative. Le *De origine rerum praedicamentalium* 5.(22) évoque avec Aristote la nécessité de l'intellect agent pour la *factio* des espèces intelligibles, en précisant que « la vertu inférieure à l'intellect n'y atteint pas » (n'en est pas capable). Le reste du traité, y compris dans ses parties les plus novatrices (à savoir ce qui a trait à la « fonction constitutive » de l'intellect) renvoie à l'intellect ou à la nature intellectuelle sans faire de différence entre intellect agent et intellect possible. Tout ce que l'on peut dire, en fonction de certains développements de 2.(25) sur la causalité dispositive, c'est que Dietrich semble penser que l'« intentio substantiae denudata » de la cogitative est une sorte de cause dispositive de la forme intelligible. Rien, cependant, n'est véritablement dit sur la relation entre la cogitative et les deux intellects agent et possible[103]. Leurs activités respectives sont présentées sans être articulées. Dietrich nous dit bien que la cogitative abstrait de l'image une intention individuelle, mais il ne nous dit pas si l'intellect agent opére sur elle pour produire la forme intelligible mettant en acte l'intellect possible. Dire cela, ce serait reprendre effectivement la thèse d'Averroès : la théorie rushdienne de la « formatio » stipule en effet clairement que l'intellect matériel ne reçoit l'intelligible qu'après que la cogitative a « distingué » l'intention de la forme imaginée et l'individu [qu'elle présente], première opération d'« abstraction » individuelle, sur quoi porte l'abstraction intellectuelle proprement dite (l'abstraction opérée par l'intellect agent étant le dénudement d'une intention, non d'une image).

Ista enim virtus est aliqua ratio, et actio eius nichil est aliud quam ponere

103. Si Dietrich et Jean de Jandun ont en commun de soutenir que la cogitative est, de toutes les facultés du sens interne, « la plus voisine de l'intellect » et qu'elle a au niveau individuel « les prérogatives qui sont celles de l'intellect au niveau universel », s'ils pensent tous deux, à leur manière, que « l'intellect (humain) est la plus basse des intelligences séparées », tandis que « la faculté cogitative est dans l'individu la plus haute de ses puissances sensibles » (Cf. pour ces formules janduniennes, J.-B. Brenet, *Transferts du sujet*, p. 261), Dietrich ne développe pas expressément la thèse selon laquelle la cogitative disposerait l'intellect à l'accomplissement de son acte (dans le *De origine rerum praedicamentalium*, la « quiddification » de l'étant). C'est Jean de Jandun qui écrit que, en tant qu'elle agit dans/sur l'intellect possible, la cogitative est, selon l'heureuse formule de J.-B. Brenet (*ibid.*) : « la dernière cause préparatoire de l'intellection ». Cf. Jean de Jandun, *Super libros Aristotelis De anima*, III, 16, col. 305 : « Requiritur tanquam principium dispositiuum, quod inducit propinquissimam dispositionem requisitam ad actum intelligendi, et sic virtus imaginatiua et memoratiua inducunt quandam dispositionem, sive praeparationem quasi remotam. Actus autem cogitandi inducit dispositionem vel praeparationem propinquissimam ». On chercherait en vain une formule aussi nette dans le *De origine rerum praedicamentalium* et *a fortiori* dans le *De intellectu*. La cogitative théodoricienne n'agit pas plus sur l'intellect possible que son intellect agent n'opère sur l'intention individuelle.

> intentionem forme ymaginationis cum suo individuo apud rememorationem, aut distinguere eam ab eo apud formationem. Et manifestum est quod intellectus qui dicitur materialis recipit intentiones ymaginatas post hanc distinctionem. Iste igitur intellectus passibilis necessarius est in formatione[104].

Le *De origine rerum praedicamentalium* ne dit rien de tel. La théorie d'Averroès est-elle davantage reprise dans le *De visione* et le *De intellectu et intelligibili* ? Le *De visione beatifica*, 3.2.9.7.(4) définit ainsi le rôle du « cogitativum », autrement dit la « raison inférieure » : il « compose, divise, distingue et ordonne les étants conçus sous leurs intentions simples, en les abstrayant de leurs idoles, selon ce que dit Averroès dans son traité *Du sens et du senti* »[105]. De prime abord, cette formulation (fondée sur une référence indirecte) évoque un passage du *Grand Commentaire* du *De anima* :

> Virtus enim cogitativa apud Aristotelem est virtus distinctiva individualis, scilicet quod non distinguit aliquid nisi individualiter, non universaliter. Declaratum est enim illic quod *virtus cogitativa non est nisi virtus que distinguit intentionem rei sensibilis a suo idolo ymaginato* ; et ista virtus

104. Averroes, *In De anima*, III, comm. 20, p. 449, l. 176sq. Je rappelle le contexte d'ensemble de la théorie, i.e. la distinction des trois « facultés de perception passibles, c'est-à-dire matérielles » (Averroès, *L'intelligence et la pensée*, trad. de Libera, p. 117-118) : « Il y a trois facultés [de ce genre], dont l'être a été expliqué dans le Sens et le senti : l'imaginative, la cogitative et la remémorative. Ces trois facultés sont dans l'homme pour lui rendre présente la forme de la chose imaginée quand la sensation est absente. Il a donc été dit là que, se prêtant mutuellement concours, ces trois facultés peuvent représenter la chose individuelle (individuum rei) selon ce qu'elle est dans son être, bien que nous ne le sentions pas. Or [Aristote] entend ici par intellect passible les formes de l'imagination en tant qu'agit sur elles la faculté cogitative propre à l'homme. En effet, cette faculté a un caractère rationnel, et son activité consiste soit à déposer l'intention de la forme imaginée, avec son individu, dans la mémoire, soit à la distinguer de lui dans la faculté formative et l'imagination. Or, il est manifeste que l'intellect qu'on appelle matériel reçoit les entités imaginées après cette distinction. Par conséquent l'intellect passible est nécessaire à la conception [par l'intellect] ». Sur le « caractère rationnel » de la faculté cogitative et l'expression « aliqua ratio », cf. R. Taylor, *Remarks on Cogitatio in Averroes' "Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros"*, dans J.A. Aertsen, G. Endress (eds.), *Averroes and the Aristotelian Tradition : Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198)*, Leiden, Brill, 1999, p. 217-255, et, du même, *Cogitatio, Cogitativus and Cogitare : Remarks on the Cogitative Power in Averroes*, dans J. Hamesse, C. Steel (éd.), *L'Elaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age*, Turnhout, Brepols (Rencontres de philosophie médiévale Vol. 8), 2000, p. 111-146.

105. *De vis. beat.*, 3.2.9.7.(4), p. 98, l. 19-25 : « (4) Tertium secundum ordinem entitatis in hoc genere entium, scilicet conceptionalium, quod magis ab intimitate essentiae inquantum essentia recedit, est hoc, quod est quasi principium motivum in hoc genere. Componit enim et dividit et distinguit et ordinat entia huius tertii generis, id est entia concepta sub suis intentionibus simplicibus, id est abstrahendo a suis idolis, sicut dicit Averroes in suo tractatu *De sensu et sensato*, et est hoc cogitativum nostrum, quod etiam vim distinctivam seu rationem particularem vocant (...) ».

> est illa cuius proportio ad has duas intentiones, scilicet ad idolum rei et ad intentionem sui idoli, est sicut proportio sensus communis ad intentiones quinque sensuum[106].

La thèse d'ensemble du *De visione beatifica* et du *De intellectu et intelligibili* paraît toutefois encore plus éloignée de la théorie de la « double abstraction» que celle du *De origine rerum praedicamentalium*. Dans le *De intellectu et intelligibili*, notamment, il est clair que l'intellect agent n'a pas à opérer sur l'intention individuelle abstraite par la cogitative, pour l'universaliser et, ce faisant, produire une forme intelligible universelle reçue par l'intellect possible. Et pour cause : Dietrich ne soutient pas que, pour l'intellect possible, recevoir soit concevoir. L'intellect possible ne fait pas que recevoir. Il intellige lui-même l'« intentio rei simpliciter » en intelligeant son principe, l'intellect agent « quantum ad rationem, in qua ex ipso aliquam rem intelligit ». La cogitative n'a donc apparemment aucun rôle à jouer dans le processus noétique, en dehors

> (1) de la co-opération qu'elle apporte à la « raison universelle » pour lui permettre de supposer, ordonner et composer ce qui a déjà été intelligé ou conclu intellectuellement dans une démonstration antérieure, pour l'utiliser comme prémisse ou point de départ d'une nouvelle démonstration « sans avoir à répéter les actes d'intellection » correspondants[107] ;
> (2) de la contribution qu'elle apporte du fait que les « intentions abstraites des idoles » sont « au service de la recherche et de l'appréhension intellectuelles » comme les « choses décrites dans l'imaginative selon leurs idoles » sont elles-mêmes au service desdites intentions[108].

106. Averroes, *In III De anima*, *comm.* 6, p. 415, 59-67 ; *Averroès. L'intelligence et la pensée*, de Libera, p. 83-84 : « La faculté cogitative chez Aristote est une faculté distinctive individuelle, à savoir [une faculté] qui ne distingue rien qu'individuellement, et non universellement. Car, il a été expliqué [dans le S*ens et le senti*] que la faculté cogitative n'est qu'une faculté qui distingue l'intention d'une chose sensible de son idole imaginée. Cette faculté est telle que son rapport à ces deux entités (*intentiones*), à savoir à l'idole de la chose et à l'intention de son idole, est comme le rapport du sens commun aux intentions des cinq sens ».

107. *De int.*, III.28.(1), p. 201, l. 48-59.

108. *De vis. beat.*, 3.2.9.7.(4), p. 98, l. 25-36 : « (...) quod quamvis conceptivum sit intentionum simplicium, quae in hoc genere entium conceptionalium se habent ad id, quod habet modum essentiae inquantum huiusmodi, et ad id, quod habet modum substantiae, quae hic praemissa sunt, quantum ad hoc genus sic, inquam, se habent ad ista, sicut qualitates virtuales se habent ad essentiam et substantiam apud naturam, quae sunt formae superadditae substantiis rerurn deservientes generationi naturae, sicut et istae intentiones deserviunt in hoc genere entium, scilicet conceptionalium, intellectuali inquisitioni et apprehensioni ; quibus etiam suffragantur ea, quae sunt in imaginativa, ubi res secundum sua idola describuntur, sicut etiam qualitatibus naturalibus praedictis suffragantur in generatione entium aliquae formae inditae ipsi naturae ut quantitas, locus, tempus et similia ».

Deux contributions que l'on pourrait certainement rapprocher de thèses du *Grand Commentaire* voire du *De memoria et reminiscentia* rushdien. Est-ce vraiment tout ? Non. La cogitative a bien une fonction dans le processus noétique. On a vu que, pour Dietrich, l'intellect possible ne pouvait intelliger une « res intelligibilis » irradiant en lui depuis l'intellect agent sans que la « ratio » dans laquelle il l'intellige ne soit déterminée. Pourquoi ? Une explication vient immédiatement à l'esprit : parce que, comme on l'a vu plus haut, l'interprétation théodoricienne de la théorie averroïste des deux sujets à l'aide des notions de déterminable et de déterminant l'exige, qui pose que la forme intelligible, le déterminable, doit être déterminée (contractée) par un phantasme, pour être reçue dans un intellect qui (en tant que « vere accidens ipsius animae secundum esse naturae ») est singulier - détermination que permet, sinon exactement assure, la cogitative. L'explication est correcte. Elle n'est pas suffisante. Ce n'est pas elle en tout cas que met en avant Dietrich en *De intellectu et intelligibili*, III, 36.(4). L'explication ultime - et c'est ce qui distingue le plus nettement le point de vue du *De intellectu et intelligibili* et du *De visione beatifica* de celui du *De origine rerum praedicamentalium* - est théologique : dans l'état présent ou, plutôt, dans « l'état de cette vie » (une expression déjà abondamment illustrée par… Thomas d'Aquin)[109].

> In statu autem huius vitae secundum communem modum intelligendi non intelligit intellectus possibilis sine phantasmatibus determinatis et propriis unicuique rei intelligibili, secundum quod possibile est in eo omnia fieri. Et ideo oportuit ipsum habere talem naturam, qua secundum statum huius vitae nihil intelligeret nisi sub determinata et propria unius-

109. Je renvoie sur ce point, entre autres, aux *Quaestiones disputatae De anima*, q. 16, qui l'utilisent pour discuter une thèse d'allure farabienne sur les conditions de la « félicité »(philosophique) ultime - l'acquisition préalable de tous les intelligibles : « Intelligere autem omnia quae dicuntur ab eis intelligibilia speculata, vel est impossibile alicui homini, vel adeo rarum quod nulli unquam homini hoc accidit in statu huius vitae, nisi Christo qui fuit Deus et homo. Unde impossibile est quod hoc requiratur ad felicitatem humanam. Ultima autem humana felicitas consistit in intelligendo nobilissima intelligibilia, ut dicit philosophus in X *Ethic*. Non igitur ad intelligendum substantias separatas quae sunt nobilissima intelligibilia, secundum quod in hoc consistit felicitas humana, requiritur quod aliquis intelligat intelligibilia speculata omnia », et à la *Summa theologica*, *Prima pars*, q. 12, a. 11, arg. 2 (à propos de la question « Utrum aliquis in hac vita possit videre Deum per essentiam ») et ad 2m (« Ad secundum dicendum quod anima humana in statu huius vitae, quando quodammodo est ad corpus obligata, ut sine phantasmate intelligere non possit, non potest intelligere substantias separatas. Sed post statum huius vitae, anima separata poterit aliqualiter substantias separatas per seipsam cognoscere, ut in prima parte dictum est. Et hoc praecipue manifestum est circa animas beatorum. Christus autem, ante passionem, non solum fuit viator, sed etiam comprehensor. Unde anima eius poterat cognoscere substantias separatas, per modum quo cognoscit anima separata »), l'intellect possible ne peut intelliger « sans les phantasmes déterminés et propres à chaque chose intelligible ».

> cuiusque ratione, quae splendet in ipsum ex suo principio, in qua etiam videt suum principium[110].

Qu'est-ce à dire ? Rappelons-nous la fin du texte cité plus haut :

> Et secundum hoc necessarium est in idem tendere intellectum possibilem quoad suam speciem intelligibilem et cogitativum quoad conceptas intentiones rerum, et ideo ex specie intelligibili et phantastico cogitativo fit unum tamquam compositum ex materia et forma, et ipse intellectus possibilis factus in actu quoad speciem intelligibilem fit forma cogitativi quoad suum phantasticum, secundum quod impossibile est sine phantasmate intelligere secundum Philosophum[111].

La thèse de Dietrich sur la cogitative se laisse, selon moi, mieux comprendre si l'on met ensemble ces deux déclarations. Pour que, dans la condition qui est ici-bas la sienne (*in statu huius vitae*, autrement dit : dans l'état de *viator*), l'homme pense par l'intellect possible, il faut que sa cogitative et son intellect tendent tous deux vers le même objet, l'une par ses *intentiones*, l'autre par sa *species intelligibilis*, et que se constitue - version théodoricienne de la « continuatio » averroïste - l'information de la cogitative, *quoad phantasticum*, par l'intellect possible mis en acte, *quoad speciem intelligibilem*. La continuation cède la place à une codirection, à une double orientation de deux facultés, l'une proprement humaine, l'autre, « intellectuelle », vers le même objet, assurant la détermination de la *ratio* reçue de l'intellect agent dans l'intellect possible.

Le rapport complexe que la noétique de Dietrich entretient avec celle d'Averroès apparaît paradoxalement dans toute son ambiguïté au moment précis où intervient la théologie. Si l'on s'en tient à la lettre, c'est en effet l'intellect possible qui est présenté comme n'intelligeant pas dans l'état présent comme il le ferait - le fera - dans l'autre vie, non l'homme lui-même, comme si la distinction averroïste entre l'intellect en lui-même et l'intellect en relation avec l'homme prenait le pas sur l'homme pensant au moment même où Dietrich engage la notion de *status huius vitae*.

Peut-on dire, dans les termes des débats consécutifs à la censure de 1270, que l'homme théodoricien pense ? La question mérite d'être posée. Il est clair que (a) l'*intellectus possibilis factus in actu* pense et que (b) sa mise en acte ne doit rien aux phantasmes ni à la cogitative. De ce point de vue, Dietrich à la fois est (par (a)) et n'est pas (par (b)) « averroïste ». Mais le problème redouble si l'on considère que « dans l'état de cette vie » l'intellect possible se continue à l'homme en étant forme du *cogitativum nostrum* et qu'il y a bien, en l'espèce de la tension des deux facultés vers un même objet, une version théodoricienne de la théorie averroïste de la *continuatio*. Bien que leurs noétiques

110. *De int.*, III, 36.(4), p. 208, l. 49-54.
111. *De vis. beat.*, 4.3.2.(9), p. 115, l. 48-54.

soient différentes, pour ne pas dire opposées, le statut de la cogitative est sinon le même, du moins très semblable chez Dietrich et Averroès : la marque d'une inaccessibilité pour l'homme *in statu huius vitae* de la connaissance intellective ni universelle ni particulière décrite dans la question *Utrum in Deo*[112], sur les pas du *comm.* 51 de la *Métaphysique* XII, d'Averroès, et de sa limitation à la « connaissance rationnelle » de l'universel. Même si l'« autre vie » censée lever cette barrière est bien différente chez les deux penseurs – pour l'un : celle que mentionne Fârâbî[113], terme attendu de la *fiducia philosophantium*, pour l'autre : la « vision bienheureuse » –, par maints aspects, l'homme théodoricien est comme l'homme d'Averroès : en excédent par rapport à l'intellect. La place de l'homme dans la noétique théodoricienne est bien, qu'on le veuille ou non, du côté de la cogitative. En cela le maître allemand prend place à sa manière, toute personnelle, dans l'histoire de l'après 1277. Augustin n'est pas de trop pour rééquilibrer du point de vue de l'image une noétique qui, comme Dietrich lui-même se plait à le souligner, n'a décidément rien à voir avec celle des *communiter loquentes* et, par là-même, sent le souffre. Mais ceci est une autre histoire.

112. *Utrum in Deo*, 1.1.(9), p. 294, l. 52-62.

113. Cf. Al-Fârâbî, *De intellectu et intellecto*, *éd. cit.* : « Et sic substantia animae hominis vel homo cum eo per quod substantiatur fit propinquius ad intelligentiam agentem et hic est finis ultimus, et vita alia, scilicet quia ad ultimum acquiritur homini quiddem per quod substantiatur et acquiritur perfectio eius ultima, quod est ut agat in alteram aliam actionem per quam substantietur, et hec est intentio de vita alia. Quamvis eius actio non fiat in alio quod sit extra suam essentiam, ipsam enim agere est quam invenire suam essentiam ». Sur la différence entre le bonheur *in alia vita* et la *finis vitae* (le bonheur métaphysique correspondant à la jonction formelle avec l'intellect agent) chez Jean de Jandun et ses contemporains, cf. J.-B. Brenet, *Transferts du sujet*, p. 405, n. 1.

La connaissance réflexive de l'intellect agent. Le « premier averroïsme » et Dietrich de Freiberg

Dragos Calma

'Intelligendo se intelligit alia' : l'intrigue d'une histoire en marge des traditions

Les études sur le problème de la connaissance réflexive au XIII^{e} siècle insistent sur le fait que Dietrich de Freiberg est le seul qui traite ce thème à propos de l'intellect agent. Il apparaît ainsi comme un personnage insolite en marge d'une tradition (latine) qui s'interroge quasi exclusivement sur la connaissance réflexive de l'intellect possible[1]. En effet, Aristote traite ce dernier thème dans

1. F.-X. Putallaz, *La connaissance de soi au XIII^{e} siècle*, Vrin, 1991, p. 310 : « chez la plupart des philosophes consultés, y compris Thomas d'Aquin, il est un thème, pourtant clairement suggéré par Aristote (*De anima* III, 4, 430a 2-6 ; III, 5, 430a 19-20), qui s'est vu curieusement négligé quand ils se sont interrogés sur la connaissance de soi. La plupart ont en effet parlé de l'auto-connaissance dans le cas de l'intellect possible. Aucun, apparemment, ne s'est soucié de la connaissance de soi de l'intellect agent lui-même ; et dans cet oubli, les condamnations de 1277, n'expliquent pas tout. Seuls Thomas de Sutton et le premier Siger de Brabant semblent s'en être inquiétés, et ils n'ont traité, fort rapidement, que du rapport de l'intellect possible à l'intellect agent ». Voir du même auteur, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin* (Vrin, 1991) et *La connaissance de soi au Moyen Age*, dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age* 59(1992) p. 89-157. F.-X. Putallaz étudie dans ces travaux Thomas d'Aquin, Matthieu d'Aquasparta, Pierre de Jean Olivi, Siger de Brabant, Roger Marston, Thomas de Sutton, Godefroid de Fontaines et Dietrich de Freiberg. Ni Siger de Brabant ni Thomas de Sutton ne traitent de la connaissance de soi de l'intellect agent, mais de son intelligibilité par rapport à l'intellect possible ; Aristote ne suggère pas si clairement que l'on prétend que l'intellect agent se connaît soi-même. Nous ne traitons pas la question de l'auto-connaissance de l'intellect possible qui est largement discutée par F.-X. Putallaz dans les ouvrages mentionnés. Nous n'abordons pas le problème de la connaissance de soi de Dieu et des intelligences supérieures ; sur ce dernier sujet voir R. Imbach, *'Deus est intelligere'. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von*

le *De anima* III, 429b 5 - 10 où il postule que l'intellect possible est en puissance tous les intelligibles ; lorsqu'il est actualisé par l'intellect agent, l'intelligible en acte lui est imprimé comme sur une *tabula rasa*. L'intellect possible devient alors l'intelligible même qui est actualisé ; en pensant donc cet intelligible en acte identique à soi-même, l'intellect possible se pense et se connaît soi-même, mais seulement par la médiation de l'intelligible et uniquement lors de son actualisation[2].

Averroès, avant d'aborder ce sujet dans son *Grand Commentaire* au *De anima*, discute la distinction entre puissances actives prochaines et éloignées de l'acte ; les premières agissent par elles-mêmes et n'ont pas besoin d'autre élément pour les faire passer de la puissance à l'acte, tandis que les secondes en ont besoin. La puissance active prochaine de l'acte correspond, par exemple, à la capacité du savant à exercer le savoir, tandis que la puissance éloignée est l'équivalent de la capacité de l'enfant à acquérir le savoir. Ces deux types de puissances caractérisent l'intellect matériel sous des aspects différents, le terme « puissance » étant utilisé par similitude[3]. Averroès détaille ensuite l'idée

Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1976, notamment p. 97-120 ; Id., *Prétendue primauté de l'être sur le connaître. Perspectives cavalières sur Thomas d'Aquin et l'école dominicaine allemande*, dans R. Imbach, *'Quodlibeta'. Ausgewählte Artikel*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1996, p. 351-363. T. Suarez-Nani, *Substances séparées, intelligences et anges chez Thierry de Freiberg*, dans K.-H. Kandler, B. Mojsisch, F.-B. Stammkötter (hrsgg.), *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, B.R. Grüner, Amsterdam/Philadelphia, 1999 ; Ead., *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées au XIII^e siècle*, Vrin, Paris, 2002, p. 56sv. R.L. Fetz, *Ontologie der Innerlichkeit : 'reditio completa' und 'processio interior' bei Thomas von Aquin*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1975. W. Beierwaltes, *'Deus est esse – esse est Deus'. La question fondamentale ontothéologique comme structure de pensée aristotélico-néo-platonicienne*, dans Id., *Platonisme et idéalisme*, trad. M.-C. Challiol-Gillet, J.-F. Courtine, P. David, Paris, Vrin, 2000, p. 11-87.

2. Aristote, *De anima*, 429b 5 (transl. M. Scoti) : « Et cum quodlibet eorum fuerit sic, scilicet sicut dicitur scientia in actu (et hoc continget quando poterit intelligere per se), tunc etiam erit in potentia quoquo modo, sed non eodem modo quo ante erat, antequam scivit aut invenit. Et ipse tunc potest intelligere per se ». Nous citons la traduction de Michel Scot d'après Averroes, *In III De anima* ; nos renvois à Averroès suivent toujours cette édition. Pour une discussion philologique concernant ce fragment voir J. Owens, *A Note on Aristotle,* De Anima 3.4, 429b 9, dans *Phoenix* 30/2 (1976) p. 107-118.

3. Averroes, *In III De anima*, *comm.* 8, p. 420, l. 6-18 : « Et cum in eo fuerit unumquodque intellectorum tali modo sicut dicitur in sciente quod est sciens in actu, idest quando intellecta fuerint in eo entia in actu (et hoc continget intellectui quando poterit intelligere per se, non quando intellexerit per aliud). Et hoc quod dixit est differentia inter virtutes agentes propinquas et remotas ; propinque enim actui sunt que agunt per se et non indigent extrahente eas de potentia in actum ; remote autem indigent. Et ideo dixit quod, cum intellectus fuerit in hac dispositione, tunc erit potentia quoquo modo ; idest, tunc dicetur de eo hoc nomen potentia non vere sed modo simili ». Cf. Averroès, *L'Intelligence et la pensée : Grand Commentaire*

selon laquelle l'intellect se pense lui-même parce qu'il est les formes des choses dans la mesure où il les extrait de la matière (*intelliget se secundum quod ipse non est aliud nisi forme rerum, inquantum extrahit eas a materia*). Cette dernière phrase est, sans doute, énigmatique et prête à confusion ; pour la comprendre il faut tenir compte du fait qu'elle résume une thèse d'Alexandre d'Aphrodise concernant l'intellect *in habitu*[4].

Par la suite, le Corduan souligne, en s'inspirant d'Alexandre, que ce genre de connaissance réflexive est plutôt accidentel car il arrive (*accidit*) aux intelligibles de devenir l'essence de l'intellect possible. Dans le cas des formes abstraites (*in formis abstractis*), à savoir les substances séparées autres que l'intellect possible, la connaissance de soi est essentielle car l'intelligible pensé est toujours actualisé, donc toujours identique à l'intellect en acte qui le pense éternellement, notamment le Premier Intellect (*in primo intelligente*) qui n'intellige rien en dehors de lui-même (*nihil intelligit extra se*)[5].

En introduisant cette distinction entre la connaissance réflexive accidentelle et la connaissance réflexive essentielle, Averroès renforce la distinction entre une identité noétique et une identité ontologique de l'intellect et de l'intelligible. La première correspond au mode de connaissance de l'intellect possible qui est un intelligible distinct, ontologiquement, des espèces intelligibles qu'il contient et auxquelles il s'identifie seulement par l'action de l'intellect agent ; ce sont deux intelligibles distincts, l'un contenu dans l'autre, qui se confondent lors d'un processus de connaissance opéré par un troisième élément purement actif. La seconde identité, ontologique, correspond aux intellects supérieurs, notamment à l'intellect divin, actes purs qui ne pensent rien *extra se* ; c'est une coïncidence ontologique parfaite entre l'intellect et l'intelligible, indépendante de tout autre agent extérieur et de tout processus cognitif. Aristote avait déjà distingué, rapidement, ces degrés d'identité dans le passage déjà présenté du *De anima* et dans la *Métaphysique* XII (1072b - 1074b) à propos de la Pen-

du De anima*, Livre III (429 a 10-435 b 25)*, trad., introd. et notes par Alain de Libera, Paris : Flammarion, 1998, p. 238, n. 286.

4. Cf. notamment Averroès, *L'intelligence et la pensée*, p. 239, n. 287. Sur l'*intellectus in habitu* voir A. de Libera, *Existe-t-il une noétique 'averroïste' ? Note sur la réception latine d'Averroès au XIII^e^ et XIV^e^ siècle*, dans F. Niewöhner / L. Sturlese (Hrsg.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Spur, Zürich, 1994, p. 51-80.

5. Averroes, *In III De anima*, *comm.* 8, p. 420, l. 18-29 : « Deinde dixit : Et ipse tunc poterit intelligere per se. Idest, et cum intellectus fuerit in hac dispositione, tunc intelliget se secundum quod ipse non est aliud nisi forme rerum, inquantum extrahit eas a materia. Quasi igitur se intelligit ipse modo accidentali, ut dicit Alexander, idest secundum quod accidit intellectis rerum quod fuerint ipse, idest essentia eius. Et hoc est econtrario dispositioni in formis abstractis ; ille enim, cum intellectum earum non est aliud ab eis in intentione per quam sunt intellecta istius intellectus, ideo intelligunt se essentialiter, et non accidentaliter. Et hoc perfectius invenitur in primo intelligente, quod nichil intelligit extra se ».

sée qui se pense ; la tradition péripatéticienne grecque et arabe en a tiré des conséquences métaphysiques majeures qui se ressentent dans le monde latin[6]. Les problèmes que nous venons d'esquisser se réfèrent donc à une connaissance réflexive noétique de l'intellect possible humain et à une connaissance réflexive ontologique de l'intellect agent des substances séparées et de Dieu. Ce ne sont pas autant ces fragments qui favorisent la doctrine de l'intellection réflexive de l'intellect agent humain, qu'un autre fragment du *De anima* III, le 430b 22, qui suscite des confusions. Le voici dans les trois traductions latines[7] :

Michel Scot	Jacques de Venise	Guillaume de Moerbeke
Punctus autem, et omnis differentia, et quod est indivisibile hoc modo, intelligitur quasi accidens. Et sic de aliis ; v. g. quomodo cognoscit nigredinem et nigrum ; quoniam quasi per contrarium cognoscit ipsum. Et cognoscens potentia debet esse unum in se. **Si igitur aliquod rerum est in quo non est contrarietas, illud intelligit se tantum, et est in actu abstractum.**	Punctum autem omne divisio est, et huiusmodi indivisibile monstratur sicut privatio, et similis in aliis est. Aut quomodo malum cognoscit aut nigrum : contraria enim quomodo cognoscit. Oportet autem potentia esse cognoscens et esse in ipso. **Si vero alicui non est contrarium causarum, ipsum se ipsum cognoscit et actu est et separabile.**	Punctum autem et omne divisio et sic indivisibile monstratur sicut privatio. Et similis ratio in aliis est, ut quomodo malum cognoscit aut nigrum : contrario enim aliquo modo cognoscit. Oportet autem potentia esse cognoscens et esse in ipso. **Si vero alicui non inest contrarium, ipsum se ipsum cognoscit et actu est et separabile.**

Ce passage ne traite pas spécialement de l'intellect, mais, d'une manière générale, du fait que tout connaisseur qui n'est pas porteur de contrariété se connaît

6. Voir à ce sujet l'excellent article de J. Jolivet, *Etapes dans l'histoire de l'intellect agent*, dans A. Hasnawi, A. Elmarni-Jamal, et M. Aouad (éd.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Peters/IMA, Leuven/Paris, 1997, p. 569-582. Du même voir aussi *Intellect et intelligence. Note sur la tradition arabo-latine des 12e-13e siècles*, dans S. H. Nasr (éd.), *Mélanges offerts à Henry Corbin*, Téhéran 1977, p. 681-702.

7. Nous citons la traduction de Jacques de Venise d'après *Anonymi Magistri Artium, Lectura in librum* De anima *a quodam discipulo reportata*, ed. R.-A. Gauthier, Grottaferrata, 1985, p. 476sq ; la traduction de Guillaume de Moerbecke d'après Thomas d'Aquin, *Sentencia Libri de Anima*, ed. Leon., 1984, p. 224. Pour Michel Scot voir *supra* note 2.

soi-même, est en acte et séparable[8]. Averroès détourne le sens de ce fragment et le présente comme une définition de l'intellect agent de l'homme :

> Deinde dixit : *Si igitur aliquod rerum*, etc. Idest, si igitur fuerit aliquis intellectus in quo non est potentia contraria actui existenti in eo, idest si fuerit aliquis intellectus qui non invenitur quandoque intelligens in potentia et quandoque intelligens in actu, tunc ille intellectus non intelliget privationem omnino ; immo nichil intelliget extra se. Et hoc est unum eorum quibus dividitur iste intellectus ab intellectu agenti, scilicet quod in hoc intellectu invenitur utrunque, in agenti autem actus tantum, non potentia. Et ideo recte vocavit Aristoteles istum intellectum *materialem*, non quia est mixtus et habens materiam, ut Alexander opinabatur[9].

Selon Averroès, le connaisseur qui ne suppose pas de contraire dans son acte d'intellection est l'intellect agent, c'est-à-dire un intellect éternellement en acte et non, comme l'intellect possible, tantôt en puissance, tantôt en acte. Celui-ci connaît une espèce intelligible et, par opposition, son contraire : en connaissant le blanc, l'intellect possible connaît le noir en tant que privation du blanc, tandis que l'intellect agent connaît éternellement et le blanc et le noir en tant qu'intelligibles, il est toujours en acte par soi-même et ne dépend pas d'un

8. Le passage en gras est traduit par J. Tricot (Vrin, 1995, p. 188) : « Si, par contre, quelqu'une des causes n'a pas de contraire, elle se connaît elle-même, et elle existe en acte et à l'état séparé ». R. Bodéüs (Flammarion, 1993, p. 233) donne : « Si, en revanche, ce n'est pas un contraire à quoi que ce soit parmi les causes [c'est le sujet lui-même qui se connaît, étant en acte et séparé] ». E. Barbotin (Belles Lettres, 1966, p. 83-84) préfère : « Mais si l'une des causes n'a pas de contraire, elle est à elle-même son propre objet de connaissance, existe en acte et séparé ». G. Movia choisit (Luigi Loffredo Editore, 1979, p. 186) : « Ma se a qualcosa nulla è contrario, il soggetto stesso conosce l'oggetto stesso ed è in atto e separato ». La variante anglaise de J.A. Smith (dans *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, ed. by J. Barnes, Princeton, Bollingen Series, LXXI-2, Princeton University Press, 1985, p. 685) : « But if there is anything that has no contrary, then it knows itself and is actually and possesses independent existence ». Tricot et Barbotin suivent, dans les explications qui accompagnent leurs traductions respectives, l'interprétation de Thomas d'Aquin (*Sentencia libri de anima*, cap. V, p. 227, l. 207-213) qui considère qu'Aristote se refère ici à l'intellection de Dieu ; sur ce sujet voir *infra*.

9. Averroes, *In III De anima*, *comm.* 25, p. 463, l. 43-53. Cf. Averroès, *L'Intelligence et la pensée*, p. 131-132 : « [Aristote] dit ensuite : *Si, par conséquent, il y en a un, parmi les choses*, etc. C'est-à-dire : si, par conséquent, il y a un intellect dans lequel il n'est pas de puissance contraire à l'acte qui existe en lui, c'est-à-dire s'il y a un intellect qui n'est pas tantôt pensant en puissance, tantôt pensant en acte, alors cet intellect ne pensera absolument pas la privation. Au contraire, il ne pensera rien en dehors de lui-même. C'est là un des traits qui distinguent cet intellect [matériel] de l'intellect agent, à savoir que dans cet intellect [matériel] il y a l'un et l'autre [la puissance et l'acte], alors que dans l'agent il y a seulement acte, et non pas puissance. C'est pourquoi Aristote a justement nommé cet intellect « intellect matériel », et non parce qu'il est mélangé et qu'il a une matière, comme le croit Alexandre ». Ce n'est pas le seul endroit du *Grand Commentaire* où Averroès défend cette position ; voir également le *comm.* 25, p. 463, l. 43-53 et le *comm.* 8, p. 420, l. 24-29.

autre élément extérieur comme, par exemple, d'une espèce intelligible ou d'un autre agent qui le fasse passer à l'acte. Il *est* toujours tous les intelligibles, il n'intellige que soi-même (*nihil intelligit extra se*) et donc, en se connaissant, il connaît tout ce qui est intelligible. Dans ce fragment, on retrouve seulement le mot *intellectus* et non *intelligentia* ou *intellectus primi*, mais si on le rapproche du commentaire 8[10] (qui traite de la connaissance réflexive auto-suffisante de l'intellect agent du Premier Intelligent) on observe que dans les deux cas la formule utilisée pour décrire cet acte réflexif est « nihil intelligit extra se ». Autrement dit, les Latins avaient sous les yeux deux fragments où Averroès décrit dans les mêmes termes la connaissance de soi d'un intellect agent distinct de l'intellect possible et d'un intellect premier purement et éternellement en acte. La difficulté que cela entraîne est évidente car on ne peut pas distinguer, selon cette formule, l'acte propre de l'intellect (agent) humain et divin. Bien que ces deux thèses ne soient pas nécessairement contradictoires, elles sont généralement reprises dans le monde latin de manière disjointe.

(Ps.) Pierre d'Espagne est un des premiers latins qui traite d'une manière rushdienne le passage 430b 22 du *De anima* d'Aristote. Il souligne explicitement que ce qui ne suppose pas de contraire, comme le couple puissance – acte, est l'intellect agent ; il s'intellige soi-même et en se connaissant il connaît tout par sa propre forme et non par une autre forme extérieure qu'il aurait reçue d'ailleurs, comme l'intellect possible[11]. (Ps.) Pierre d'Espagne s'éloigne cependant d'Averroès, car il envisage l'intellection réflexive d'un intellect agent humain individué ; il n'est pas une substance séparée, unique pour l'espèce humaine, mais une substance multipliée selon la multiplication des individus. Il effectue ainsi la translation classique du « premier averroïsme »[12] en repre-

10. Cf. *supra* note 5.

11. (Ps.) Pierre d'Espagne, *Obras filosóficas. III. Expositio libri de anima*, edición, introducción y notas por el P. Manuel Alonso, Madrid, Talleres gráficos Iselan, 1952, p. 342, l. 2-9 : « Sed intellectus agens cui non est contrarium causarum, idest, cui non inest hec contrarietas : 'potentia et actus', sed semper est intelligens in actu et intelligit seipsum et intelligendo sic seipsum per suam formam intelligit omnia que intelligit et non per receptionem ab alio, et propterea non secundum privationem intelligit indivisibilia vel incorporea sicut intellectus possibilis sed per positionem ». R.-A. Gauthier a mis en doute l'authenticité de ce texte dans sa longue *Introduction* à la *Sentencia Libri de Anima* de Thomas d'Aquin. Cf. R.-A. Gauthier, *Sentencia*, p. 236-237. Rega Wood l'attribue à Richard Rufus de Cornwall. Pour une bibliographie sur ce problème voir O. Weijers, avec la collaboration de M. Calma, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris : textes et maîtres (ca. 1200-1500)*, t. VII, Brepols, 2007, p. 171-173.

12. Cf. R.-A. Gauthier, *Notes sur les débuts (1225-1240) du premier averroïsme*, dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* LXVI (1982), p. 335sq. ; B. Bazán, *Was There Ever a 'First Averroism'?*, dans J. A. Aertsen, A. Speer, F. Hentschel (hrsgg.), *Geistesleben im 13 Jahrhundert*, Berlin-New York, de Gruyter, 1999, p. 31-53 ; Id., *The Human Soul : Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of eclectic Aristotelianism*, dans *Archives d'His-*

nant les attributs de l'intellect agent rushdien (unique pour l'espèce humaine) pour les associer à l'intellect agent aristotélicien (faculté de l'âme intellective individuée). Le poids doctrinal est évidemment majeur car selon (Ps.) Pierre d'Espagne l'intellect agent toujours en acte, dont le seul objet d'intellection est soi-même, est une partie de l'âme individuée ; autrement dit, dans chaque individu, l'intellect agent est la similitude de tout (*est similitudo omnium*), cache les vestiges (*latent vestigia*) de toute chose intelligible et les connaît par soi-même.

> hic idem manifestat per simile quasi in contrario ut in intellectu agente et universaliter in intelligentiis, dicens quod, sicut se habent intellectus separati sive ea que sunt <sine> materia. Huiusmodi enim intellectus qui ad hoc ut intelligat, non indiget unione cum corpore, est semper verus, quia scientia secundum actum, idest illud per quod intelligit, est idem rei, idest, ei quod ipse cum primo intelligit. Intelligendo enim suam formam, intelligit omnia quia ipse est similitudo omnium eo quod in ipsa latent vestigia omnium et non intelligit per receptionem sed semper idem intelligendo[13].

Pour connaître le monde, l'intellect agent individué ne doit pas sortir de soi-même pour abstraire les universaux (à partir des *intentiones* produites par la *virtus cogitativa*) car il lui suffit de se tourner vers soi pour tout connaître par sa propre forme ; chaque individu porte dans son âme la totalité des intelligibles, son expérience imaginative et cognitive étant dans ce cas réduite à une sorte d'actualisation sporadique d'un savoir qu'il a déjà d'une façon parfaite. L'apport de l'intellect possible, qui connaît la chose en recevant de l'extérieur ce par quoi il intellige, est de faire le lien entre le monde sensible et ce savoir absolu de l'intellect agent autonome ; il est donc manifeste qu'il n'a pas l'intellection des intelligibles en se connaissant soi-même[14].

toire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age 64 (1997) p. 95-126. P. Bernardini, *Intelletto agente e intelletto possibile in un dibattito alla facoltà di arti (1240-'60 ca)*, dans M.C. Pacheco, J.F. Meirinhos (éds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale, Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la SIEPM*, Porto du 26 au 31 août 2002, Brepols, Turnhout, 2006, t. II, p. 1099-1112. Ead., *La dottrina dell'anima separata nella prima metà del XIII secolo e i suoi influssi sulla teoria della conoscenza (1240-60 ca.)*, dans I. Zavattero, *Etica e conoscenza nel XIII e XIV secolo*, Arezzo, Dipartimento di Studi Storico-Sociali e Filosofici, 2006, p. 27-38. Pour la théorie de l'intellect agent chez Averroès voir H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, New York / Oxford, 1992, p. 315-340.

13. (Ps.) Pierre d'Espagne, *Expositio libri de anima*, p. 343, l. 3-13.

14. (Ps.) Pierre d'Espagne, *Expositio libri de anima*, p. 345, l. 13-18 : « Que vero secundum potentiam, idest, scientia intellectus possibilis, idest, illud quo intellectus possibilis intelligit ipsam rem, prius tempore est in potentia scientia illius intellectus quam sit in actu scientia

Les mêmes idées se retrouvent dans un commentaire anonyme, encore inédit, composé après l'*Expositio libri De anima* de (Ps.) Pierre d'Espagne et avant la traduction latine du *De motu animalium*. Voici la manière dont cet Anonyme commente le même passage, 430b 22, du *De anima* III :

> Ad hoc quod intellectus intelligat contraria, oportet quod contraria sint in ipso cognoscente potentia. Intellectus in quo non possunt vicissim suscipi contraria, tantum intelligit se ipsum et intelligendo se intelligit alia et est semper in actu et separatus ab omni materiali conditione[15].

En suivant de près Averroès et (Ps.) Pierre d'Espagne, l'Anonyme souligne que c'est l'intellect agent humain, individué, qui ne suppose pas les contraires, son seul mode de connaissance étant de type réflexif ; cet intellect est intelligible par soi et non par son espèce ou par une forme étrangère qui lui serait mélangée[16]. La nouveauté de sa position consiste à soutenir, d'une manière audacieuse, que l'intellect agent et l'intellect possible, deux substances multiples selon la multiplication des hommes, ont un *esse* identique à leur opération[17]. En se tenant strictement au cadre du péripatétisme, l'Anonyme présente ici une théorie dont l'enjeu doctrinal est considérable : l'intellect agent humain est séparé, éternel et toujours en acte parce que le propre de son être *est* l'intellection sans images ; ce qui signifie qu'il se connaît éternellement, de par son propre mode d'être, sans avoir besoin d'espèces intelligibles, donc immédiatement et *per se*[18]. Il est un acte pur, indépendant et suffisant à soi-même, et

eius, et hoc est quod recipit ipsum quo intelligit rem extra ex imaginatione et non intelligendo suam formam propriam cognoscit ipsas res ». Ibid., p. 317, l. 15-22.

15. Anonymus, Paris, ms. lat. 16096, f. 160ra / Oxford, Bodl., Digby 55, f. 81vb. Même si le texte commenté suit la traduction de Jacques de Venise, l'Anonyme a sous les yeux la traduction de Michel Scot et le commentaire d'Averroès ; la preuve en est l'expression « tantum intelligit se ipsum » qui reprend la formule « illud intelligit se tantum », tandis que Jacques de Venise préfère « ipsum se ipsum cognoscit ».
16. Anonymus, Paris, ms. lat. 16096, f. 159va / Oxford, Bodl., Digby 55, f. 81ra : « Sicut species immediate comprehense ab intellectu se ipsis intelliguntur et non per suas species quia aliter esset processus in infinitum, similiter intellectus se ipso intelligitur et non per suam speciem. Cum in hiis que sunt sine materia idem est intelligens et quod intelligitur, et intellectus est forma immaterialis, tunc cum intelligitur, idem erit intelligens et quod intelligitur, et ita intellectus se ipso intelligeretur et non per suam speciem ».
17. Anonymus, Paris, ms. lat. 16096, f. 159va-b / Oxford, Bodl., Digby 55, f. 81rb : « Intellectus /159vb P/ agens secundum sui substantiam et secundum esse, quod esse est intelligere non per receptionem, est separatus, immortalis et perpetuus. Intellectus vero possibilis etsi fuerit immortalis et perpetuus secundum sui substantiam non tamen secundum sui esse, quod esse est intelligere per receptionem ab ymaginatione quia sine ymaginatione nichil intelligit intellectus possibilis ».
18. Anonymus, Paris, ms. lat. 16096, f. 159va / Digby 55, f. 81ra : « Sicut species immediate comprehense ab intellectu se ipsis intelliguntur et non per suas species quia aliter esset processus in infinitum, similiter intellectus se ipso intelligitur et non per suam speciem. Cum in hiis

en se connaissant il connaît toutes les choses en raison de leur intelligibilité[19]. L'intellect possible n'intellige pas sans image, la dépendance du corps n'étant pas une condition pour son mode d'être, mais pour son mode de connaître ; l'intellect agent peut accomplir le propre de son être, l'opération intellective, sans dépendance au corps et à l'image, car il a dans son essence les raisons suffisantes pour son action. S'il est cependant 'lié' au corps, c'est pour rendre possible l'intellection dans l'homme.

L'identité ontologique entre l'opération et l'*esse* postulée pour l'intellect agent, qui renforce l'idée d'une réflexivité ontologique dans le mode de connaissance, est comme une divinisation de celui-ci. Dans le passage qui suit immédiatement le commentaire sur le 430b 22, l'Anonyme traite dans les mêmes termes que (Ps.) Pierre d'Espagne[20] l'intellect agent et l'intellect des substances séparées :

> Intellectus autem informatus intentione simplici semper est verus, sicut visus semper est verus circa suum proprium obiectum. Similiter autem intellectus separati sive eorum que sunt sine materia, cuiusmodi est intellectus agens et intellectus intelligentiarum, semper est verus ; in ipsis enim idem est actu scitum cum sciente.

Malheureusement ces thèses ne sont que rapidement mentionnées par l'Anonyme, et nous n'avons pas trouvé la trace d'un texte plus développé.

Si l'on regarde les autres maîtres des années 1245-1260[21], on notera que le problème de la connaissance réflexive de l'intellect agent ne suscite pas beaucoup d'intérêt : l'Anonyme de Gauthier[22] et l'Anonyme de Bazán[23] l'ignorent

que sunt sine materia idem est intelligens et quod intelligitur, et intellectus est forma immaterialis, tunc cum intelligitur, idem erit intelligens et quod intelligitur, et ita intellectus se ipso intelligeretur et non per suam speciem ».

19. Anonymus, Paris, ms. lat. 16096, f. 159vb / Digby 55, f. 81rb : « Sicut intellectus agens est separatus et immixtus, immaterialis non educitur de potentia materie, et impassibilis, sic et intellectus possibilis. Intellectus agens est potentia semper in actu. Intellectus possibilis est in potentia ad susceptionem formarum intelligibilium et ita intellectus agens est nobilior intellectu possibili. (...) Intellectus agens non intelligit in tempore quia non intelligit aliquando et aliquando non, sed semper et continue. Intellectus vero possibilis aliquando intelligit et aliquando non. (...) Intellectus agens secundum sui substantiam et secundum esse, quod esse est intelligere non per receptionem, est separatus, immortalis et perpetuus. Intellectus vero possibilis etsi fuerit immortalis et perpetuus secundum sui substantiam, non tamen secundum sui esse, quod esse est intelligere per receptionem ab ymaginatione quia sine ymaginatione nichil intelligit intellectus possibilis ».
20. Cf. *supra* n. 13.
21. F.-X. Putallaz n'aborde pas dans ses études les auteurs d'avant 1260, Albert le Grand inclus. Cf. F.-X. Putallaz, *Le sens de la réflexion*, p. 11sqq.
22. Anonymus, *Lectura*, p. 480, l. 44-50
23. Anonymus, *Sententia super II et III De anima*, éd. B. C. Bazán, Peeters, Louvain-la-Neuve, 1998, p. 440-441.

totalement ; Pierre d'Espagne[24] et l'Anonyme de Sienne, qui soutient la très belle idée que l'intellect agent est notre ange gardien, ne traitent que de la connaissance de soi de l'âme intellective[25]. Albert le Grand est, pour cette histoire, un cas particulier qui mérite plus d'attention.

Indépendamment de la tradition des commentaires au *De anima*, Albert écrit le *De homine* vers 1242[26] où il y soutient que l'intellect agent se connaît soi-même selon deux modes : (1) en tant qu'acte de l'intellect possible quand il l'actualise et c'est une connaissance réflexive éternelle en raison de l'identité parfaite entre l'opération et l'être, mais qui n'est pas de l'ordre de l'identité ontologique évoquée auparavant étant donné que l'intellect agent se connaît seulement comme acte de l'intellect possible ; ce n'est donc pas une connaissance parfaite de soi-même, ce qui justifie aussi le fait qu'Albert pose un second mode de connaissance réflexive[27] (2) qui n'est pas éternelle parce qu'elle s'accomplit uniquement lors de l'opération d'abstraction des espèces intelligibles[28]. On remarquera ici une autre différence essentielle par rapport aux « premiers averroïstes », et par rapport à Dietrich, l'intellect agent d'Albert produit l'abstraction de l'universel, cette opération même étant un moyen de connaissance de soi en tant qu'agent ou cause efficiente ; le choix de nos auteurs

24. Pierre d'Espagne, *Scientia libri de anima*, éd. M. Alonso, Barcelona, Juan Flors, 1961, notamment p. 398-401, mais aussi 385-390.

25. Paola Bernardini édite des fragments de ce commentaire dans *Scienza dell'anima. Le questioni epistemologiche del commento al De anima conservato nel ms. Siena. Bibl. Com. Degli Intronati L.III.21*, dans *Studi Medievali*, 3 (1999, II), p. 897-939. Cf. R.-A. Gauthier, *Sentencia libri de Anima*, p. 255*. Pour une description des doctrines sur l'âme dans les commentaires au *De anima* d'avant 1260, voir B. Bazán, *13th Century Commentaries on 'De anima' : from Peter of Spain to Thomas Aquinas*, dans G. Fioravanti, C. Leonardi, S. Perfetti (a cura di), *Il Commento Filosofico nell'Occidente Latino (secoli XIII-XV). Atti del colloquio Firenze-Pisa*, 19-22 ottobre 2000, organizzato dalla SISMEL, Turnhout, Brepols 2002, p. 119-184.

26. Pour la datation voir R. A. Gauthier, *Sentencia Libri de Anima*, p. 256. Elle est acceptée par H. Anzulewicz, dans son *Einleitung* du *Albertus Magnus, Über den Menschen*, Felix Meiner, Hamburg, 2004, p. XXXII.

27. En cela il rejoint notre Anonyme. Albert le Grand, *De homine*, q. 55, p. 476 : « Ad hoc quod juxta hoc quaeritur : Utrum species intelligat se ? Dicimus quod sic, eodem modo quo improprie dicimus intellectum agentem intelligere se : hoc enim est intelligere se ut actum possibilis : suum enim intelligere est suum esse, cum semper sit in actu : et hoc est quod sicut actus possibilis (...) ».

28. Albert le Grand, *De homine* (Borgnet, t. 35), q. 55, p. 475 - 476 : « Ergo intelligere agentis non est nisi agere in possibilem, ut educatur in actum. Ex hoc duo sequuntur : cum enim non semper faciat intellectus agens, videtur quod non semper intelligat. Similiter sequitur, quod non intelligat se, quia non agit in se, quod est contra multos dicentes, quod intellectus agens intelligit se semper. (...) Ad aliud dicendum quod (...) bene concedo quod agit in intellectum possibilem. Quod autem objicitur, quod non semper sit in actu, patet ex praehabitis, quod non sequitur quod non intelligat se : licet enim non semper intelligat se intelligibilem distinctum ab aliis, tamen semper intelliget se ut actum intelligibilium vel intellectus possibilis (...) ».

d'éliminer ce processus et de garder l'intellection réflexive comme une opération propre à l'essence de l'intellect agent apparaît donc encore plus singulier. Lors de l'abstraction, l'intellect agent est, comme le dit Albert, un intelligible distinct des autres (intelligibles abstraits) et il se connaît en tant que tel ; dans ce second état, sa propre présence (*praesentia sui apud se*) ne lui suffit pas pour se connaître parce qu'il a besoin de l'intellect possible pour y déposer l'intelligible abstrait[29]. Dans un cas, comme dans l'autre, l'intellect agent ne se connaît pas indépendamment de l'intellect possible, ce qui signifie que c'est l'âme intellective qui, à proprement parler, s'intellige, non l'un ou l'autre des intellects. Albert le souligne d'ailleurs au début de son argumentation :

> sed utrum intellectus agens intelligat se hoc modo quod flectatur supra se, vel non, multi diversimode determinant. Nobis autem videtur quod sic, improprie tamen, eo quod non attribuimus aliquem intellectum perfectum intellectui possibili vel agenti per se, sed bene concedimus animam intellectivam intelligere se[30].

Les thèses du *De homine* élaborent une théorie de la connaissance réflexive de l'intellect agent qui sera suivie par l'Anonyme de Vennebusch dans son commentaire au *De anima* (autour de 1260) où il ajoute également des thèmes du *Liber de causis*. Selon lui, toutes les substances séparées se connaissent d'une manière réflexive parce que toute substance simple subsiste (*stat*) par son essence, l'intellect agent, en étant une. Il reflète (*representat*) toujours son *lumen spirituale*, qui est son essence, dans l'intellect possible qui peut, de la sorte, le connaître. Par cette opération, l'intellect agent se connaît soi-même grâce à la réflexion de son essence dans l'intellect possible[31]. L'Anonyme de Vennebusch introduit, comme Albert, un bémol qui diminue la radicalité de sa théorie : on parle de l'intellection réflexive de l'intellect possible ou de l'intellect agent

29. Albert le Grand, *De homine*, q. 55, p. 477 : « Ad aliud dicendum, quod intellectus agens semper intelligit se aliquo illorum modorum praehabitorum, sed non semper intelligit se ut intelligibile distinctum ab aliis. Ad hoc enim non sufficit sola praesentia sui apud se, sed etiam exigitur ut convertatur super actum intelligendi ».

30. Albert le Grand, *De homine*, q. 55, p. 476.

31. J. Vennebusch, *Ein Anonymer Aristoteleskommentar des XIII. Jahrhunderts. Questiones in tres libros de anima*, Paderborn, F. Schöningh, 1963, p. 309, l. 106-117 : « et in utroque istorum modorum agentis est facere : in primo autem modo secundum quod in separatis unumquodque se ipsum intelligit, secundum quod omnia substantia simplex stat per suam essentiam – Libro de causis –, illud intelligere fit per hoc quod intellectus agens suum lumen spirituale, quod est idem quod sua essentia, semper representat se possibili, cum de se representat substantiam sui, que de se est intelligibilis, que de se illuminat partes possibilis, et det possibili quod intelligat ipsam in actu. Et hoc faciendo ipse se ipsum intelligit sicut agendo actionem intelligendi. Possibilis autem sic intelligendo substantiam agentis, cum sua substantia completur per substantiam agentis et illuminatur per ipsam, similiter intelligit suam substantiam ».

seulement par extension (*per extensionem*) puisqu'elle est propre seulement à l'âme rationnelle : la réflexion de l'intellect agent dans l'intellect possible correspond en réalité à la *reditio completa* de l'âme[32].

Une dizaine d'années après le *De homine*, Albert écrit son commentaire du *De anima* (1254-1257) et commente le fragment 430b 22 en reprenant la thèse d'Averroès : c'est l'intellect agent qui est sans contraire, qui se connaît soi-même et qui n'intellige rien en dehors de soi-même ; mais il précise immédiatement que cela est l'intellect agent des intelligences séparées et de la cause première :

> Si autem alicuius intellectus nullum habet omnino contrarium secundum intelligibilia, oportet, quod ille per aliquid cognoscat quod non habet contrarium ; et hic est intellectus ille qui ratio et causa est intelligibilium, et ille cognoscit seipsum et cognoscendo se, cognoscit alia, et illius intelligere nullo modo egreditur extra se ; et cum sit ratio omnium sicut ars artificiatorum, ipsum oportet esse separatum ab omnibus, et erit semper in actu et numquam in potentia, eo quod intelligere suum non egreditur extra se ; sibi enim semper est praesens. Et hic est intellectus intellectualium substantiarum separatarum, et maxime intellectus causae primae[33].

En agissant de la sorte, Albert combine les deux thèses d'Averroès que nous avons indiquées auparavant, l'une provenant du comm. 25 (sur 430b 22) et l'autre du comm. 8 (sur 429b5-10)[34] ; il produit une mutation herméneutique très importante parce que, d'une part, il approuve et légitime l'interprétation d'Averroès (concernant la connaissance sans contraire comme propre de l'intellect agent) et d'autre part, il annihile le développement de la doctrine soutenue par les commentaires de (Ps.) Pierre d'Espagne et notre Anonyme (selon laquelle cet intellect agent sans contraire appartient à l'homme et non à Dieu ou aux anges). Cette option herméneutique connaîtra une longue fortune dans

32. J. Vennebusch, *Ein Anonymer Aristoteleskommentar*, p. 311, l. 178 sq. : « intelligere est super aliquod quod intelligitur, tale intelligere agentis aut est rei aut sui ipsius. (...) Secundo autem modo cadente actione intelligendi super se ipsum, potest dici se intelligere, inquantum se representans possibili intuetur a possibili ; qui quidem actus intelligendi fit et quilibet alius, per extensionem intelligere ascribitur possibili et agenti, proprie autem solum attribuitur anime rationali, ita quod ipsa anima rationalis proprie dicatur se ipsam intelligere, inquantum agens per intentionem representat illud quod est completum in sui compositione, ipsi possibili, et ipsum illuminat ad actum intelligendi, ut per hoc suum formale intelligat suum completivum. (...) Et secundum hoc omnis substantia stans per essentiam suam redit ad suam essentiam <reditione> completa, scilicet <ab> eodem ad idem ».

33. Albert le Grand, *De anima* (ed. Colon., VII/1, éd. C. Stroïck, 1968), lib. 3, tract. 3, cap. 1, p. 209, l. 95 - p. 210, l. 11.

34. Cet emprunt à Averroès chez Albert n'a été signalé ni par R. Miller, *An Aspect of Averroes' Influence on St. Albert*, dans *Mediaeval Studies*, 16 (1954), p. 57-71, ni par E.-H. Weber, *Les emprunts majeurs à Averroès chez Albert le Grand et dans son école*, dans F. Niewöhner, L. Sturlese, *Averroismus im Mittelalter*, p. 149-179.

le monde latin et sera suivie, entre autres, par (Ps. ?) Adam de Bocfeld[35] et Thomas d'Aquin[36].

Cependant Albert ne montre pas toujours la même prudence dans son commentaire au *De anima*, et parfois il parle d'une intellection réflexive de l'intellect agent de l'homme[37] ; sa position est clarifiée seulement par les explications qu'il donne sur la différence entre l'objet de l'intellection et l'intellect : en l'homme, cette différence découle de l'antériorité de la science en puissance, mais elle est absente dans les intelligences supérieures[38].

35. (Ps. ?) Adam de Bocfeld, *In De anima*, Oxford, Merton 272, f. 19vb : « Si vero. Quod si aliquis sit intellectus in quo non possunt vicissim suscipi contraria, sive cui non inest ista contrarietas 'potentia et actus' huiusmodi, intellectus tantum intelligit se ipsum et intelligendo sic se ipsum intelligit alia. Et huiusmodi intellectus est semper actu et separatus ab omni contrarietate et materiali conditione. Et huiusmodi intellectus intelligit indivisibilia et incorporea non per privationem sicut intellectus possibilis ; sed per privationem et per intellectum istum potest intelligere intellectum agentem ut intellectum intelligentie separate causate ; et hoc si intelligat quod iste intellectus recipiat influentiam a virtute superiore. Si vero intelligat quod iste intellectus sic se habeat quod intelligendo se intelligit alia non per receptionem influentie a virtute superiore sed de se, tunc intendit de intellectu primi ». Nous avons également consulté ce que l'on appelle la « première rédaction » de ce commentaire, authentique, sur le microfilm du manuscrit Bologna, Bibl. univ. 2344 (1180) ; la qualité du microfilm nous empêche de produire une transcription, mais nous résumons la doctrine lue au f. 50rb : l'intellect sans contraires est l'intellect qui « intelligit se ipsum et nihil extra se et est intellectus in actu et separatus » ; en s'intelligeant, il intellige tout parce que « in se intelligit omnia », et ceci est l'intellect des substances séparées et notamment l'intellect de Dieu. Sur l'authenticité de ces commentaires attribués à Adam de Bocfled et leur datation voir R.-A. Gauthier, *Sentencia libri De anima*, p. 247-251.

36. Thomas d'Aquin, *Sentencia libri De anima*, p. 227, l. 207-213 : « Si autem est aliquis intellectus cui non inest unum contrariorum ad cognitionem alterius, tunc oportet quod talis intellectus cognoscat se ipsum primo et per se cognoscat alia, et quod sit semper in actu, et quod sit penitus separabile a materia et secundum esse, ut ostensum est de intellectu Dei in XI *Metaphysice* ».

37. Albert le Grand, *De anima*, Lib 3, tract 2, cap. 16, p. 204, l. 78-82 : « differt autem hic intellectus a possibili, quoniam, cum suum intelligere nihil aliud sit, nisi quod suum intellectuale lumen imbuitur intellectis speciebus et resplendet in eis, non egreditur suum intelligere extra seipsum ». *Ibid.*, p. 206, l. 3-9 : « sed secundum hanc comparationem non potest dici, quod possibilis aliquando intelligat et aliquando non intelligat, sed potius semper intelligit quia secundum hanc comparationem non coniungitur nisi intellectui agenti, cuius intelligere est semper, eo quod non egreditur extra seipsum, sicut diximus superius ».

38. Albert le Grand, *De anima*, lib. 3, trac. 3, cap. 2, p. 210, l. 70 - 211, l. 17. Dans le *De unitate intellectus*, Albert parle de la conversion sur soi de l'âme et de la connaissance de soi du très bel (*pulchrus*, *speciosus*) intellect spéculatif (ed. Colon, t. XVII/1, ed. A. Hufnagel, p. 22, l. 71-82 et p. 23, l. 30-44) ; dans le *De intellectu et intelligibili*, il parle notamment de la connaissance réflexive de l'intellect possible (ed. Borgnet, t. IX, p. 491, 499 et 511). Pour d'autres aspects de la théorie de l'intellect chez Albert voir H. Anzulewicz, *Entwicklung und Stellung der Intellekttheorie im System des Albertus Magnus*, dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age*, 70 (2003), p. 165-199 ; A. de Libera, *Métaphysique et noétique : Albert le Grand*, Vrin, Paris, 2005 ; M. Führer, *The Contemplative Function of*

Dietrich de Freiberg : 'intelligendo se intelligit causam suam et alia'

Entre cette période du « premier averroïsme » et Dietrich de Freiberg (qui donne une des doctrines les plus élaborées de l'intellection réflexive de l'intellect agent) nous n'avons pas trouvé d'autres théories sur ce même sujet bien que beaucoup d'auteurs traitent de la connaissance réflexive de l'intellect possible, de l'âme intellective ou des substances séparées[39]. En effet, lors de la prohibition du 7 mars 1277, l'évêque Tempier et sa commission interdisent la réitération de deux sentences qui sont relativement proches de ce que nous venons de présenter :

> 85. Quod scientia intelligentie non differt a substantia eius : ibi enim non est diversitas intellecti ab intelligente, nec diversitas intellectorum.
>
> 115. Quod anima intellectiva cognoscendo se cognoscit omnia alia. Species enim omnium rerum sunt sibi concreate. Set hec cognitio non debetur intellectui nostro, secundum quod noster est, set secundum quod est intellectus agens (separatus)[40].

Notre Anonyme et (Ps.) Pierre d'Espagne ne traitent pas de l'âme intellective et la connaissance de tout intelligible à partir de soi-même est décrite par eux comme propre de l'intellect agent ; de plus, la distinction introduite par les censeurs entre *noster intellectus* et *intellectus agens* est étrangère aux « premiers averroïstes ». Il est cependant important d'indiquer cette réaction des autorités ecclésiastiques car elle intervient peu après le premier séjour parisien de Dietrich. Cependant la doctrine de celui-ci est légèrement différente par rapport à ce que nous venons de mentionner parce que d'une part, la diversité de ses sources le préserve d'une dépendance docile envers Averroès, et d'autre

the Agent Intellect in the Psycology of Albert the Great, dans B. Mojsisch, O. Pluta (hrsg.), *Historia Philosophiae Medii Aevi : Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittealters*, Amsterdam, Philadelphia : B. Grüner, 1991, p. 305-319 ; G. de Mattos, *L'intellect agent personnel dans les premiers écrits d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin*, dans *Revue néoscolastique de philosophie*, 43 (1940), p. 145-161 ; I. Craemer-Ruegenberg, *Albert le Grand et ses démonstrations de l'immortalité de l'âme intellective*, dans *Archives de Philosophie*, 43 (1980), p. 667-673 ; Ead., *Alberts Seelen- und Intellektlehre*, dans A. Zimmermann (hrsg.), *Albert der Grosse seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung*, 1981, p. 104-115 ; E. Gilson, *L'âme raisonnable chez Albert le Grand*, dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age*, 14 (1943-1945), p. 5-72.

39. Nous avons examiné la tradition des commentaires au *Liber de causis* où, mis à part un commentaire inédit attribué à Adam de Bocfeld, le thème de la *reditio completa* n'est pas interprété comme une connaissance réflexive de l'intellect agent ; nous ne traitons pas ici cette tradition parce que nous le ferons dans une étude dédiée à ce commentaire inédit.

40. Selon certains manuscrits on lit *separatus* au lieu de *agens*. Nous citons d'après D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*. Texte latin, traduction, introduction et commentaire, Vrin, 1999, p. 114.

part, le mélange des paradigmes métaphysiques (péripatétisme et néoplatonisme) produit chez lui des doctrines distinctes, mais assez proches de celles que nous venons de décrire[41]. En effet, Dietrich s'appuie sur deux autorités (Augustin et Proclus) que nous n'avons pas encore rencontrées chez les auteurs mentionnés auparavant. Augustin est généralement recupéré dans les théories médiévales de la connaissance réflexive de l'âme ou de l'intellect possible[42] ; mais Dietrich l'utilise pour décrire l'intellect agent. Augustin lui permet donc de tenter des nouvelles théories et d'attaquer, en passant, les mauvais commentateurs, notamment Thomas d'Aquin[43]. Proclus a une immense influence sur la noétique de Dietrich et en premier lieu par la théorie de la conversion sur soi d'une substance séparée (reprise aussi de *Liber de causis*) qui s'ajoute à la doctrine augustinienne de la *mens scit se ipsam*[44]. Ensuite, la proposition 174 des *Eléments de théologie*, que Dietrich cite toujours comme proposition 171, postule l'identité parfaite entre l'être et l'opération de l'intelligence supé-

41. Pour une description générale de sa noétique, sans remarques sur la tradition du premier averroïsme, voir K. Flasch, *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2007, notamment p. 221-238 et 310-342 ; Id., *Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter. Neue Texte und Perspektiven*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, 85 (1978), p. 1-18 ; B. Mojsisch, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, Felix Meiner, Hamburg, 1977, p. 63-69 ; Id., *Konstruktive Intellektualität. Dietrich von Freiberg und seine neue Intellekttheorie*, dans *Miscellanea Mediaevalia*, 27 (2000), p. 68-78 ; T. Iremadze, *Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter. Dietrich von Freiberg – Berthold von Moosburg – Joane Petrizi*, Amsterdam/Philadelphie, B. R. Grüner, 2004, notamment p. 67-108 ; M. Führer, *The Agent Intellect in the Writings of Meister Dietrich of Freiberg and its Influence on the Cologne School*, dans K.-H. Kandler, B. Mojsisch, F.-B. Stammkötter (hrsgg.), *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, B. R. Grüner, Amsterdam / Philadelphia, 1999, p. 69-88 ; F.-X. Putallaz, *La connaissance de soi*, p. 310-331.

42. Cf. E. Booth, *Saint Augustine and the Western Tradition of Self-Knowing*, Villanova 1989. Cf. aussi A. de Libera, *La mystique rhénane*, Seuil, Paris, 1994, p. 200-205 ; B. Mojsisch, *Augustins Theorie der mens bei Thomas von Aquin und Dietrich von Freiberg – zu einer ordensinternen Kontroverse im Mittelalter*, dans *Traditio Augustiniana*, 46 (1994), p. 193-202 ; Id., *Dietrich von Freiberg – ein origineller Rezipient der Mens- und Cogitatio-Theorie Augustins*, dans J. Brachtendorf (hrsg.), *Gott und sein Bild. Augustins* De Trinitate *im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn / München / Wien / Zürich 2000, p. 241-248.

43. Cf. *De vis. beat.*, 1.1.2.(2) et 1.1.2.(4)

44. Sur Proclus et sont influence dans la pensée médiévale allemande voir les études classiques de R. Imbach, *Le néoplatonisme médiéval, Proclus latin et l'école dominicaine allemande*, dans *RThPh*, 110 (1978), 427-448 ; L. Sturlese, *Proclo ed Ermete in Germania da Alberto Magno a Bertoldo di Moosburg. Per una prospettiva di ricerca sulla cultura filosofica tedesca nel secolo delle sue origini (1250-1350)*, dans K. Flasch (hrsg.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, p. 22-33 ; Id., *Il dibattito su Proclo latino nel medioevo fra l'Università di Parigi e lo Studium di Colonia*, dans *Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchâtel. Juin 1985*, Zürich, Editions du Grand-Midi 1987, p. 251-275. Cf. Augustin, *De Trinitate*, IX, 4, 4, PL 963 ; X, 3, 5, PL 976 ; *Gen. litt.*, XII, 24, 50.

rieure :

> Omnis intellectus in intelligendo instituit que post ipsum, et factio in intelligere et intelligentia in facere.
> Esse enim et intelligere unum ambo ; et enim intellectus et ens quod in ipso idem. Si igitur facit per esse, esse autem intelligere est, facit per intelligere[45].

L'identité postulée ici par Proclus est nécessaire dans l'enchaînement argumentatif qui soutient que l'effet produit par l'intelligence a l'être. La coïncidence parfaite entre ces deux principes permet de comprendre pourquoi amener un effet à l'être s'accomplit par l'intellection et l'intellection par cette production (*factio*) ; intelliger, même dans le cas d'une substance séparée même différente de la cause première, c'est instituer dans l'être ce qui suit dans l'ordre hiérarchique. Dietrich n'utilise pourtant jamais cette sentence pour soutenir l'identité fondamentalle entre *esse* et *intelligere* dans l'intellect agent, mais pour appuyer l'idée de la procéssion des étants ou des *maneries rerum*. Il la cite à deux reprises dans le *De intellectu et intelligibili*, une fois pour appuyer l'idée qu'aucune opération passive n'est propre à l'intellect essentiellement en acte, la preuve en étant le fait qu'il déborde continuellement par son acte d'intellection qui contient un principe active[46] ; une deuxième fois pour renforcer l'hypothèse que les substances séparées intelligibles sont, les unes par rapport aux autres, soit causes soit causées étant donné que la cause intellige son effet en le produisant, et l'effet intellige sa cause en provenant de celle-ci[47]. La troisième et dernière citation se lit dans le *De intelligentiis* où elle figure sim-

45. Proclus, *Elementatio theologica*, transl. a Guillelmo de Moerbeka, hrsg. von H. Boese, Leuven, 1987, prop. 174, p. 85. Dans la traduction française de J. Trouillard (Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1965), p. 164 : « Tout esprit fait subsister ce qui vient après lui par son acte de penser. Sa création réside dans son acte de penser, et sa pensée dans son acte créateur. (...) Car être et penser ne font qu'un, puisqu'il y a identité entre l'esprit et l'être qui est en lui. Si donc l'esprit créé par son être et si son être consiste à penser, il crée par son acte de penser ».

46. *De int.*, I, 3, (1)-(2), p. 138, lin. 37-42 : « Quo facto saltem quidquid est ibi, totum est activum redundans extra in aliud, et hoc per intellectum suum, in quo est virtus activi principii. Et hoc est, quod dicit Proclus propositione 171 sic : 'Omnis intellectus in intelligendo instituit, quae sunt post ipsum, et factio intelligere et intelligentia facere'. Commentum : 'Etenim intellectus et ens, quod in ipso idem. Si igitur facit per esse, esse autem intelligere est, facit per intelligere' ».

47. *De int.*, III, 23, (3) - 24, (1), p. 195, lin. 12-22 : « In intellectibus autem, sive sint causae sive causati, attenduntur istae habitudines, quae sunt causae ad causatum et e converso, intellectualiter, id est, quod causa in causando intelligit causatum suum et causatum in procedendo a causa intelligit causam suam. Quantum ad intellectum, qui est alicuius causa, patet ex Proclo, sicut supra versus principium inductum est ex propositione 171. Sic dicit : 'Omnis intellectus in intelligendo instituit, quae sunt post ipsum, et factio intelligere et intelligentia facere'. Et probatur istud ibidem in commento sic : 'Etenim intellectus et ens, quod in ipso idem. Si igitur facit per esse, esse autem intelligere est, facit per intelligere' ».

plement en tant qu'exemple d'autorité qui considère les intelligences comme des principes causaux[48]. Il semble donc que la proposition 174 attire l'attention de Dietrich seulement sous l'aspect causal de l'intelligibilité propre aux intelligences supérieures. Ce n'est pas à une autorité néoplatonicienne que Dietrich fait explicitement recours pour fonder son principe de l'identité entre être et connaître (de l'intellect agent), mais à Averroès, qu'il cite deux fois en relation avec cette doctrine : une fois dans le *De intellectu et intelligibili* et une fois dans le *De visione beatifica* :

> Et scribit Commentator *Super III De anima*, quod nihil intelligit (i.e. intellectus agens) extra se, videlicet primo et per se, sed solum in se ipsum conversus est et in suum principium, si habeat altius se principium[49].

> Praeterea, quomodo verum est, quod Commentator dicit et communiter dicitur, quod intellectus agens nihil intelligit extra se, cum intelligat causam suam et alia, quae non sunt, quod ipse ? (…) Ad secundum praeinductorum dicendum, quod verum est, quod intellectus agens et omnis intellectus, qui est intellectus in actu per essentiam, nihil intelligit extra se, quia non intelligit nisi essentiam suam et suum principium sive causam suam, quae est intima sibi, et quidquid aliud intelligit, non intelligit nisi per essentiam suam secundum modum proprium suae essentiae, vel etiam intelligit illud in suo principio secundum modum ipsius principii[50].

Les éditeurs des œuvres de Dietrich renvoient, dans les deux cas, au commentaire 19 du troisième livre du *Grand Commentaire* d'Averroès. L'indication n'est cependant pas exacte, parce que, à cet endroit, Averroès commente le passage du *De anima* III, 430a17-20, où il est question de l'identité entre la science en acte et l'objet connu[51] ; le Cordouan parle ici d'une intelligence agente abstraite

48. *De intelligentiis*, 2, (1), p. 354, lin. 1-11 : « Hoc igitur primo considerandum circa substantias illas, quas intelligentias dicimus, sicut etiam in pluribus aliis opportunis locis dictum est, videlicet quod id, quod sunt, sunt intellectus in actu per essentiam. Et secundum hoc possunt esse et sunt rerum causalia principia secundum philosophos ; unde Proclus propositione 171 dicit sic : 'Omnis intellectus in intelligendo instituit, quae sunt post ipsum, et factio intelligere et intelligentia facere' ; commentum : 'Et enim intellectus et ens et quod in ipso idem : si igitur facit per esse, esse autem intelligere est, facit per intelligere'. »

49. *De vis. beat.*, 1.1.3.1(3), p. 28, lin. 77-79.

50. *De int.*, II, 39.(2) p. 177, l. 54-56 - II, 40.(3), l. 72-77.

51. Averroes, *In III De anima*, comm. 19, p. 440, l. 12 - 441, l. 18 : « Et dixit : et est in sua substantia actio, idest quod non est in eo potentia ad aliquid, sicut in intellectu recipienti est potentia ad recipiendum formas. Intelligentia enim agens nichil intelligit ex eis que sunt hic. Et fuit necesse ut intelligentia agens sit abstracta, et non mixta neque passibilis, secundum quod est agens omnes formas intellectas ». La référence des éditeurs est reprise aussi par K. Flasch, *Dietrich von Freiberg*, p. 72.

(*intelligentia agens abstracta*), qui ne connaît rien des choses de ce monde. On n'y trouve aucune mention explicite sur la connaissance immédiate et essentielle de soi. Le texte qui correspond le plus au renvoi de Dietrich est le comm. 25, celui même qui a influencé les premiers commentateurs latins du *De anima* ; c'est à cet endroit, et non au comm. 19, que l'on retrouve la formule « intellectus agens nihil intelligit extra se » que Dietrich associe explicitement et dans les deux cas au Commentateur. Nous ne pourrons pas démontrer qu'il a été influencé dans son choix par ces auteurs, mais il est certain que notre Anonyme était lu à Paris (par Godefroid de Fontaines) quasiment dans la même période où Dietrich effectue son premier séjour parisien (1272-1274/1275)[52]. Il faut, de plus, souligner que ce thème, répéré assez difficilement par l'historien, serait, selon l'aveu même de Dietrich, assez répandu (« Commentator dicit et communiter dicitur, quod intellectus agens nihil intelligit extra se »)[53].

Voici donc les textes dont il est question :

Averroes, *In III De anima*, comm. 25, p. 463, l. 43-53 :	Anonymus, Paris, lat. 16096, 160ra / Diby 55, 81va :	(Ps.) Pierre d'Espagne, *Expositio libri De anima*, p. 342, l. 2-9 :	Dietrich de Freiberg, *De vis. beat.*, 1.1.5.(1), l. 64-69, p. 30 :
Deinde dixit (i.e. Aristoteles) : *Si igitur aliquod rerum*, etc. Idest, si igitur fuerit aliquis intellectus in quo non est potentia con-	Ad hoc quod intellectus intelligat contraria, oportet quod contraria sint in ipso cognoscente potentia. Intel-	Sed intellectus agens cui non est contrarium causarum, idest, cui non inest hec contrarietas : 'potentia et actus',	Cum enim ipse (i.e. intellectus agens) per suam essentiam sit exemplar totius entis in eo, quod ens, et secundum

52. Dans le codex parisien, le texte de notre Anonyme est copié entre les commentaires de Gilles de Rome au *Liber de bona fortuna* et au *De generatione et corruptione* qui appartiennent à la période d'enseignement parisien antérieure à la censure de 1277, probablement autour des années 1275. Dietrich de Freiberg est encore à la Faculté de Théologie de Paris au début de l'année universitaire 1274/1275. Pour la datation de ces commentaires voir S. Donati, *Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romano. I. Le opere prima del 1285 - I commenti aristotelici* dans *Documenti e studi*, I, 1 (1990), p. 36-42 et p. 53-55. Sur la vie de Dietrich, voir L. Sturlese, *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg*, Felix Meiner, Hamburg, 1984, en l'occurrence p. 1-11. Voir aussi J.F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in the Late Thirteenth-Century Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1981, notamment p. xv-xxi.

53. Il se peut que l'on a affaire à une simple formule rhétorique classique (*communiter dicitur*, *quidam dicunt* etc.), mais on ne peut pas exclure la possibilité d'une théorie revigorée dans la seconde moitié du XIII^{e} siècle, que Dietrich aurait pu connaître ; le fait que le 7 mars 1277 on condamne des sentences assez semblables peut représenter encore un indice, pas nécessairement suffisant, de cette présence réelle.

traria actui existenti in eo, idest si fuerit aliquis intellectus qui non invenitur quandoque intelligens in potentia et quandoque intelligens in actu, tunc ille intellectus non intelliget privationem omnino ; immo nichil intelliget extra se.

lectus in quo non possunt vicissim suscipi contraria, tantum intelligit se ipsum et intelligendo intelligit alia et est semper in actu et separatus ab omni materiali conditione.

sed semper est intelligens in actu et intelligit seipsum et intelligendo sic seipsum per suam formam intelligit omnia que intelligit et non per receptionem ab alio, et propterea non secundum privationem intelligit indivisibilia vel incorporea sicut intellectus possibilis sed per privationem (*ed.* : per positionem).

hoc sit intellectualiter totum ens, manifestum est, quod intelligendo se ipsum per essentiam eodem modo et eadem simplici intelligentia intelligit totum ens, sicut suo modo, scilicet divino, se habet in Deo, videlicet quod intelligendo se intelligit omnia alia.

Ces ressemblances doctrinales sont évidentes surtout grâce à leur singularité. Thomas d'Aquin ou Albert le Grand acceptent, par exemple, un mode de connaissance essentielle (« intelligere per suam essentiam ») seulement pour l'intellect de Dieu et des anges[54]. De plus, Thomas se sert du rapport d'identité

54. Cf. Thomas d'Aquin, *Summa theol.*, I, 87, 1, ed. Leon., p. 355 : « Essentia igitur Dei, quae est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfecte secundum seipsam intelligibilis. Unde Deus per suam essentiam non solum seipsum, sed etiam omnia intelligit. Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus neque completus. Unde eius intelligere non competur per essentiam suam : etsi enim per essentiam suam se intelligat angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere, sed cognoscit alia a se per eorum similitudines. Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium : unde possibilis nominatur. (...) Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu ». Cf. Albert le Grand, *De anima*, lib.3, tract. 2, cap. 19, ed. Colon., p. 205, l. 16-18 : « Et non excipitur ab his duabus differentiis nisi sola prima causa, quae nihil omnino intelligit extra seipsam ». La même théorie de la hiérarchie des étants selon le mode d'intellection réflexive est soutenue dans le *Memoriale rerum difficilium* par Adam Pulchre Mulieris (édité par C. Baeumker, *Witelo, Ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, III/2, 1908, p. 29) : « XXIV. Deus semper intelligit se intelligere ; intelligentia semper intelligit ; in homine vero neutrum est reperire » ; dans ce même texte on lit également à propos de la connaissance de soi de Dieu (p. 28) : « XXIII (2) Cuius esse est intelligere,

ontologique entre l'être et le connaître pour renforcer les différences de la hiérarchie des étants, en le considérant propre seulement à Dieu[55]. Siger de Brabant rejoint sur cet aspect les maîtres dominicains et rejette explicitement la connaissance réflexive essentielle de l'intellect agent qui dépend des sens et de l'imagination[56]. Durand de Saint-Pourçain, dominicain anti-thomiste, comme Dietrich, nie non seulement la possibilité d'une autoconnaissance de l'intellect agent, mais tout autre opération par rapport à l'intellect possible et aux phantasmes ; qui plus est, il postule avec l'aide de saint Augustin (le même que Dietrich cite tant de fois pour démontrer sa concordance avec Averroès et Aristote !) que l'intellect agent n'est pas nécessaire, au même titre que le sens agent[57]. Et sa position n'est pas excentrique pour cette période de la fin du

semper est intelligens in actu et semper intelligit se intelligere. (3) Quod semper intelligit se intelligere, vita eius est cum summa delectatione ». Nous n'entrons pas dans les détails de la théorie de Thomas ; pour cela voir F.-X. Putallaz, *Le sens de la réflexion*, notamment p. 243sq. Cf. K. Flasch, *Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie*, p. 7. Cf. D.L. Black, *Consciousness and Self-Knowdlege in Aquinas's Critique of Averroes's Psychology* dans *Journal of the History of Philosophy*, 31/3 (1993), p. 349-385.

55. Thomas d'Aquin, *Summa theol.*, I, 87, 3, ed. Leon., p. 361 : « Est enim aliquis intellectus, scilicet divinus, qui est ipsum suum intelligere. Et sic in Deo idem est quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam : quia sua essentia est suum intelligere. Est autem alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum intelligere, sicut supra dictum est, sed tamen primum obiectum sui intelligere est eius essentia. Unde etsi aliud sit in angelo, secundum rationem, quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam, tamen simul et uno actu utrumque intelligit : quia hoc quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suae essentiae ; simul autem et uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei ». Sur ce sujet voir R. Imbach, Deus est intelligere, notamment p. 97-120 ; Id., *Prétendue primauté de l'être sur le connaître*, p. 351-363.

56. Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, édition critique A. Marlasca, Louvain : Publications universitaires ; Paris : B. Nauwelaerts, 1972, q. 37, p. 145, l. 18 - 146, l. 34 : « Solutio. Dicendum est quod in solo intelligente primo quod est causa prima verum est ipsum esse suum intelligere et non in aliquo alio. Et ratio de ipso quod sit suum intelligere est haec, quia intelligere est actualitas intelligentis, ipse autem est sua actualitas cum sit actus sine potentia. Unde si non esset ipsum suum intelligere, tunc sua substantia esset in potentia ad suum intelligere, quare substantia eius non esset nobilissima, per aliud perfecta, utpote per suum intelligere. Intellectus vero non est suum intelligere, cuius ratio est quia intelligere est actualitas, quae non est suum intelligere. Ad primum in oppositum dicendum quod intellectus non est sua actio nisi secundum concomitantiam, non autem essentialiter. Unde quod dicitur intellectus agens esse sua actio, non est ex hoc intelligendum nisi quod intellectus agens quantum est de se agit species intelligibiles abstrahendo, et possibilis etiam quantum de se est semper recipit. Sed quod possibilis non semper recipiat, nec agens semper abstrahat contingit propter virtutum sensibilium subministrantium intellectui naturam ».

57. Durand de Saint-Pourçain, *In Sententias Petri Lombardi commentarium*, Lugduni, 1569, l. I, d. III, q. V, f. 23ra-23vb : « Responsio, quia potentie innotescunt per actus, operatio etiam scire formam ut assumptum est in arguendo, ideo si necessarium est ponere intellectum agentem hoc erit propter aliquam operationem eius necessariam ad actum inteligendi, ope-

XIII^e et le début du XIV^e siècle, bien au contraire : Jean de Jandun, le contemporain de Dietrich, avoue que certains de ses collègues ont déterminé, avec des arguments plutôt théologiques que philosophiques, l'inutilité de l'intellect agent[58].

Par opposition, Dietrich et notre Anonyme attribuent cette identité à tous les intellects purement en acte, donc à l'intellect agent humain aussi. Mais l'identité absolue entre *esse* et *intelligere* revigore le combat de Dietrich contre la doctrine thomasienne de la distinction réelle entre *esse* et *essentia*[59]. La connaissance éternelle que l'intellect agent a de soi et de son premier principe est possible puisque la coïncidence entre l'être et l'essence n'est pas propre seulement à Dieu, mais à toute autre substance essentiellement en acte. Ce qui revient à dire que dans l'univers de Dietrich (et de notre Anonyme), les

ratio autem intellectus agentis non potest intelligi nisi in fantasmata vel nisi in intellectum possibilem, sed nec in fantasmata nec in intellectum possibilem habet aliquam actionem ut declarabitur, ergo fictitium est ponere intellectum agentem. (...) Patet ergo ex praecedentibus, quod sicut non ponitur sensus agens qui cum obiecto causet actum sentiendi, sic non oportet ponere intellectum agentem ad hoc ut cum fantasmate moveat intellectum possibilem ad actum intelligendi tamquam duo imperfecta agentia supplentia vicem unius perfecti agentis. Cum ergo intellectus agens non agat in fantasmata aliquid imprimendo vel aliquid abstrahendo, neque secundum rem, neque secundum rationem, nec agat in intellectum possibilem, nec sine fantasmate nec cum fantasmate ut deductum est, videtur quod non debeat ipsum ponere, nec Augustinus magnus philosophus unquam posuit ipsum ut prius dictum fuit ». Cf. aussi S. T. Bonino, *Quelques réactions thomistes à la critique de l'intellect agent par Durand de Saint-Pourçain*, dans *Revue thomiste*, XCVII (1997), p.99-128.

58. Jean de Jandun, *Quaestiones super libros Aristotelis De anima*, Venetiis, apud Haeredem Hieronymi Scoti, 1587, repr. Vinerva, Frankfurt a. M., 1966, III, q. 23, c. 338 : « Sciendum quod quidam doctores huius temporis, magis theologice quam philosophice intendentes, isto proposito Aristotelis et Commentatoris non verentur contradicere, dicentes nullam esse necessitatem essendi intellectum agentem in anima intellectiva humana ». Z. Kuksewicz, « Durand de Saint-Pourçain et le problème de la nécessité de l'intellect agent chez les averroïstes latins : les premiers critiques averroïstes », dans *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 35.1 (2006), p. 178-183. La position de Dietrich de Freiberg par rapport à ces auteurs et débats contemporains reste à établir.

59. *De ente*, II, 1.(1), p. 38 : « Sed sunt nonnulli, qui praehabitis contrarium dicunt et docent innitentes quibusdam sophisticis rationibus, quibus non sine periculo et gravi iactura verae doctrinae decipiuntur. Dicunt enim, quod in omnibus entibus creatis differunt essentia uniuscuiusque a suo reali differentia, et quod sint idem, solum est hoc possibile in prima causa, quae Deus est ». *De vis. beat.*, 1.(1), p. 15 : « Quantum ad primum consideranda sunt quattuor : primum, quod abditum mentis secundum Agustinum, quod est intellectus agens, in sua essentia vere est substantia ; secundum, quod in ipso expressa est similitudo et imago divinae substantiae ; tertium, quod ex his sequitur, videlicet quod ipse essentialiter est Dei capax sua intellectione ; quartum, quod perfecte in Deum conversus est per suam essentiam, quae non differt ab eius operatione ». Sur ce sujet voir notamment K. Flasch, *Dietrich von Freiberg*, p. 345-409. Cf. aussi A. de Libera, *Le traité L'Etant et l'Essence de Dietrich de Freiberg*, dans *Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg, L'être et l'essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie*, trad. et comm. par A. de Libera et C. Michon, Seuil, Paris, 1996, p. 134sqq. Cf. R. Imbach, *'Gravis iactura verae doctrinae'*, p. 192sq.

substances intelligibles n'ont jamais une activité accidentelle, mais seulement en parfaite conformité avec leur essence ; les priver de leur activité c'est leur ôter leur essence[60]. Une telle divinisation de l'intellect agent (et non de l'âme humaine) conditionne tous les rapports métaphysiques, notamment en ce qui concerne les deux connaissances réflexives (ontologique et noétique) qui dépendent de l'être des deux intellects. Cette différence entre les modes de l'intellection de soi caractérise l'être même des intellects car on ne peut pas les considérer comme deux facultés d'une même substance, mais comme deux substances dont les êtres se distinguent essentiellement. Notre Anonyme le dit clairement dans son commentaire : l'intellect agent est immortel et séparé par sa substance et par son être car son être *est* intelliger sans images ; l'intellect possible est immortel et séparé seulement par sa substance, mais non par son être car son être *est* intelliger avec des images[61].

Chez Dietrich, la distinction entre les deux intellects est le fondement même de sa noétique et de sa cosmologie : l'intellect agent essentiellement en acte (*intellectus per essentiam in actu*) est semblable aux substances séparées, éternellement et absolument en acte, tandis l'intellect possible, pure puissance, est un être en puissance avant son opération d'intellection (*ens in potentia ante suum intelligere*). Il ne peut donc pas effectuer un retour sur soi immédiat, la saisie de son essence étant accidentelle et dépendante de l'action de l'intellect agent. Selon le modèle d'Averroès, Dietrich considère que la connaissance de soi de l'intellect possible s'accomplit seulement par intermédiaire, par un autre intelligible ; il s'intellige à condition d'être rendu en acte par un autre, par l'espèce intelligible[62]. Et Dietrich va encore plus loin en affirmant que ce

60. La question de la séparabilité des accidents et du rôle des causes secondaires dans la transsubstantiation apparaît avec évidence : le miracle est tout simplement inconcevable dans un univers où l'action des intermédiaires entre Dieu et le monde est identique à leur essence ; une intervention directe de Dieu dans le monde rendrait caduque l'action donc l'essence de ces intermédiaires, et en conséquence leur existence même car Dietrich postule l'identité entre essence et existence.

61. Anonymus, Paris, lat. 16096, f. 159va-b / Oxford, Bodl., Diby 55, f. 81rb : « Intellectus agens secundum sui substantiam et secundum esse, quod esse est intelligere non per receptionem, est separatus, immortalis et perpetuus. Intellectus vero possibilis etsi fuerit immortalis et perpetuus secundum sui substantiam non tamen secundum sui esse, quod esse est intelligere per receptionem ab ymaginatione quia sine ymaginatione nichil intelligit intellectus possibilis ».

62. Pour Averroès, *In III De anima*, comm. 13, p. 427, l. 1-5 et comm. 8, p. 419sq. Pour Dietrich voir *De vis. beat.*, 1.1.1.3.4.(2)-(3), p. 20, l. 67 - 21, l. 80 : « Cum enim actu intelligit se, non sic intelligit se, quod ipse idem actus intelligendi sit obiectum talis intellectionis, sed intelligit se, inquantum intelligit se olim factum in actu per aliam intellectionem, et sic intelligit se sicut alia secundum Philosophum et exponit Commentator, quod, sicut alia intelligit per actus et formas suas, quibus talia sunt aliquid in actu, sic intelligit se, inquantum aliquando factus est in actu per speciem intelligibilem aliam ab ea, qua nunc intelligit, et sic ipse sub uno actu

n'est pas l'intellect possible qui intellige, mais l'homme qui pense par lui, qui s'en sert, comme d'une forme, pour intelliger ; autrement dit, l'intellect possible est forme et lieu d'accomplissement de la pensée de l'homme. L'altérité de l'espèce intelligible qui conditionne l'autoconnaissance de l'intellect possible rompt la triple identité qui existe dans les intelligences en acte par essence : l'intelligence qui connaît *est* l'intelligible qui *est* l'acte de connaissance ; une identité entre trois éléments qui est le garant d'une connaissance qui ne peut être que réflexive et essentielle[63]. C'est en raison de cette identité ontologique, fondement de la connaissance de soi par essence, que l'intellect agent est distinct dans l'ordre des étants de l'intellect possible. Si celui-ci était capable d'accomplir le même genre de retour sur soi, donc s'il était toujours identique à l'espèce intelligible produite par la cogitative, il ne serait pas distinct de l'intellect agent ; or cela est manifestement impossible car l'*intentio imaginata* devient l'essence de l'intellect possible seulement lorsque celui-ci la rend en acte, donc lorsqu'il la connaît – avant cette opération, l'intellect possible n'est aucun des intelligibles[64]. On voit maintenant pourquoi la connaissance réflexive de l'intellect agent est fondamentalement distincte de la connaissance de soi de l'homme qui, dans ce monde, connaît par l'intellect possible. Dietrich l'explique d'ailleurs très clairement : par son statut ontologique de substance (s')intelligeant par son essence, l'intellect agent est un *ens intellectualiter*, tan-

intellectionis existens intelligit se sub alio actu intellectionis, sub quo fuit, et sic intelligit se sicut alia, videlicet secundum differentiam intelligentis et intellecti ». Cf. aussi *De int.*, II. 36-40 et III.1-4 ; *De vis. beat.*, 4.3.4.(4), p. 123, l. 27-31 : « Intellectus autem possibilis est quoddam ens conceptionale, quod sola conceptione naturatur, et est res delata super aliud modo accidentali ipsum perficiens, videlicet substantiam intellectualem, cuius substantia non est suum intelligere, ut anima vel homo vel angelus, quibus competit **intelligere accidentaliter, non essentialiter** ». Cf. Averroès, *In III De anima*, comm. 8, p. 420, l. 18-29 : « Deinde dixit : Et ipse tunc poterit intelligere per se. Idest, et cum intellectus fuerit in hac dispositione, tunc intelliget se secundum quod ipse non est aliud nisi forme rerum, inquantum extrahit eas a materia. Quasi igitur se intelligit ipse modo accidentali, ut dicit Alexander, idest secundum quod accidit intellectis rerum quod fuerint ipse, idest essentia eius. Et hoc est econtrario dispositioni in formis abstractis ; ille enim, cum intellectum earum non est aliud ab eis in intentione per quam sunt intellecta istius intellectus, ideo **intelligunt se essentialiter, et non accidentaliter**. Et hoc perfectius invenitur in primo intelligente, quod nichil intelligit extra se ».

63. Plotin développe les mêmes arguments dans *Enn.* V, 3, 8, 2-3 ; traduction récente dans Plotin, *Traité 49*, *Ennéades* V,3, introd., trad., commentaire B. Ham, Paris, Ed. du Cerf, 2000 ; *Plotin*, *Traités 1-6*, présentés, trad. et annot. par L. Brisson, F. Fronterotta, J. Laurent, Paris, Flammarion, 2002 ; cf. aussi W. Beierwaltes, *Selsterkenntis und Erfahrung : Plotins Enneade* V,3. Text, Übersetzung, Interpretation, Eläuterungen, Vittorio Klostermann, Frankfur a. M., 1991. Voir aussi l'interprétation de J. Pepin, *L'intelligence et l'intelligible*, p. 53 sq. ; les études réunies dans M. Dixaut (dir.), avec la collaboration de P-M. Morel et K. Tordo-Rombaut, *La connaissance de soi. Etudes sur le traité 49 de Plotin*, Paris, Vrin, 2002.

64. *De vis. beat.*, 3.2.3.(4)-(6), p. 73, l. 63-69 : « Et hoc est, quod dicit Philosophus III *De anima*, quod intellectus possibilis nihil est eorum, quae sunt, antequam intelligat ».

dis que l'homme, qui (s')intellige par une espèce intelligible distincte de son essence, ne l'est pas :

> Sic enim propriissime est quiddam intellectualiter ens, inquantum videlicet intelligitur in sua essentia, non autem omnino ita proprie, inquantum intelligit, dicitur intellectualiter ens. Quod patet ex eo, quia aliquid potest intelligere ut homo, quod tamen ex hoc, quod intelligit, non est aliquid intellectualiter ens, sed quidquid intelligitur, eo ipso est aliquid intellectualiter ens, et tale est intellectus, qui est intellectus per essentiam et semper in actu, et sic talis intellectus, inquantum intelligit se et inquantum intelligitur a se, eodem modo se habet ad se et ad omnia alia, quia, ut dictum est, ipse est intellectualiter omnia entia[65].

La différence ontologique entre les deux intellects, et par conséquent les différences entre leurs autoconnaissances respectives, représente le fondement de la théorie théodoricienne de la vision béatifique. L'homme se connaît selon le mode de connaissance de son intellect possible et non pas selon le mode de connaissance de son intellect agent individué puisque les capacités réflexives de l'un et de l'autre dépendent de leurs structures ontologiques différentes[66] ; ce qui explique pourquoi tous les hommes ne jouissent pas continuellement, dans cette vie, de la vision béatifique malgré le fait que l'intellect agent connaît éternellement Dieu lorsqu'il se connaît soi-même[67]. L'intellect agent est toujours tourné vers lui (*semper in se ipsum conversus*), figé dans son être (*semper fixum esse in eodem modo suae substantiae*), il ne sort pas de cette attitude réflexive car il n'a pas besoin de quelque chose d'extérieur (*nulla extranea natura*) pour accomplir son unique opération qui consiste dans l'intellection simultanée et unique des trois objets : Dieu, son essence, la *quiditas* de l'*ens inquantum ens*. Tout ce qui est de l'ordre de l'intelligible se trouve, sous un mode ou sous un autre, dans l'essence de l'intellect agent ; son opération se termine donc par le retour sur soi. Cette intellection réflexive est sans reste, elle est parfaite et embrasse tout[68]. L'intellect agent décrit par Dietrich, comme celui

65. *De vis. beat.*, 1.1.7.(3), p. 32, l. 49-57.

66. Cf. T. Suarez-Nani, *Remarques sur l'identité de l'intellect*, p. 108sq. Voir aussi Alain de Libera, *La mystique rhénane*, p. 204sq. K. Flasch considère cependant que, selon Dietrich, lorsque l'homme se connaît soi-même il connaît la Trinité (K. Flasch, *Dietrich von Freiberg*, p. 221sq.).

67. *De int.*, II. 41.(2), p. 178 : « Et sic habet dictum veritatem, scilicet quod intellectus agens nihil intelligit extra se. Intelligit enim essentiam suam et suum essentiale principium, quod est magis intimum quam ipse sibi. Et si intelligit alia intelligendo essentiam suam vel intelligendo principium suum, illa intelligit modo essentiae suae vel principii sui, sicut etiam sancti beati videndo Deum per essentiam vident alias res in Deo, inquantum sunt ibi modo divino ».

68. *De vis. beat.*, 1.1.3.1.(2), p. 28, l. 64-67 : « Hinc est, quod eius operatio intellectualis, quae non est quid extraneum ab essentia sua, ut dictum est, primo et per se intra suam essentiam ter-

des « premiers averroïstes » présentés auparavant, ne produit pas l'opération d'abstraction ; il ne sort pas de soi-même pour abstraire les universaux à partir des intentiones produites par la cogitative. Cependant, les « premiers averroïstes » ne traitent que marginalement la question de la connaissance de soi essentielle, en commentant Aristote par l'entremise d'Averroès. Chez Dietrich, nous l'avons rapidement montré, cette théorie a un poids considérable dans la structure d'ensemble de sa pensée, la connaissance réflexive de l'intellect agent étant une opération constitutive de l'être même de l'intellect, en raison de cette même identité fondamentale entre l'être et le connaître[69]. En outre, chez Dietrich l'intellect agent est principe causal de l'*anima rationalis*[70].

Ce sont des thèmes que nos auteurs averroïstes n'abordent pas, restant plutôt fidèles aux thèses classiques d'Aristote. En parfait artisan de la forme, Dietrich explique la connaissance réflexive de l'intellect agent en s'appuyant sur des théories ignorées par nos averroïstes, en l'occurrence le *Liber de causis* et Proclus, dont il emprunte, nous l'avons dit, les célèbres thèses de la *reditio completa* et de la *conversio*. Et l'usage de ces autorités assure le passage entre la doctrine sur « intellectus agens intelligendo se intelligit se et alia » du « premier averroïsme » à la doctrine plus élaborée sur « intellectus agens intelligendo se intelligit causam suam et alia ». Le thème du *Liber de causis* sur les substances simples qui connaissent tout (*omne intelligit*) en connaissant leurs causes en tant que causes et leurs effets en tant qu'effets[71], est remployée par Dietrich pour expliquer l'intellection réflexive de l'intellect agent humain. La connaissance de celui-ci est une conversion sur soi de type néoplatonicien[72] qui trouve son équivalent dans la formule rushdienne de l'intellect agent qui « nihil intelligit extra se » :

minatur et intellectualiter afficit, ut ita dicam, suam essentiam, quod non est nisi intelligere suam essentiam ». A la suite de ce fragment, Dietrich donne la citation d'Averroès selon la formule transcrite déjà auparavant : « Et scribit Commentator *Super III De anima*, quod nihil intelligit extra se, videlicet primo et per se, sed solum in se ipsum conversus est et in suum principium, si habeat altius se principium ».

69. *De vis. beat.*, 1.1.3.(2), p. 26 : « Similiter ergo id, quod est intellectus per essentiam, est id, quod est intellectualitate per essentiam. Sicut igitur in homine anima, quae est forma partis, vel humanitas, quae est forma totius, habet habitudinem et rationem principii formalis respectu totius, quod est homo, et hoc modo sibi proprio, id est modo proprio animae seu humanitatis, ita et intellectualitas modo sibi proprio, id est intellectualiter, habet rationem et habitudinem principii formalis respectu essentiae intellectus, et hoc non est nisi ipsum intellectum in se ipsum intellectualiter tendere et per hoc constitui substantiam eius et se ipsum intelligere per essentiam ».

70. *De int.*, II. 2, p. 147sq. et II, 7, p. 150sq.

71. *Liber de causis*, éd. établie à l'aide de 90 manuscrits avec introd. et notes par A. Pattin, dans *Tijdschrift voor filosofie*, 1966 : prop. VII (VIII), 72 et 74 ; VIII (IX), 79 ; XIV (XV) 124-127.

72. Cf. Proclus, *Elementatio theologicae*, prop. 15, 16, 17 etc.

> Et scribit Commentator *Super III De anima*, quod nihil intelligit (i.e. intellectus agens) extra se, videlicet primo et per se, sed solum in se ipsum conversus est et in suum principium, si habeat altius se principium[73].

Cet usage éclectique concernant les mêmes sources, nous le retrouvons chez Albert qui, pour commenter un fragment du *De anima* III, 429a 24 - 429b 10, se sert toujours de la doctrine de la *conversio* et de la formule « nihil intelligit extra se »[74] :

> In omnibus enim intelligibilibus secundum actum intellectus intelligit seipsum, quia intelligit ea esse in seipso ; hoc enim est intelligere speculari ea, scilicet in seipso, quod non esse potest, si seipsum non speculetur, prout est subiectum intelligibilium. Et sic intelligere omne nihil aliud est nisi quaedam conversio, prout est subiectum intelligibilium. Et intellectus illi qui nihil intelligunt extra seipsos, illis est essentiale magis intelligere quam hominibus ; et hoc maxime est in intellectu primo[75].

Cette ressemblance formelle entre Dietrich et Albert permet de mieux saisir leur écart doctrinal, notamment pour l'usage du terme « conversio » : Albert s'en sert pour décrire le mouvement de l'intellect possible qui effectue une conversion sur soi lorsqu'il connaît les intelligibles qu'il contient en puissance ; en les connaissant, il se tourne vers soi-même et se connaît. Dietrich emploie le même terme pour dire que c'est l'intellect agent humain qui se connaît par une conversion sur soi immédiate et éternelle, son unique objet étant sa propre essence ; en s'intelligeant de la sorte, il intellige tout par soi-même, semblable comme il est à toute chose[76].

73. *De vis. beat.*, 1.1.3.(3), p. 28, lin. 77-79. Cf. aussi *De int.*, I.8.(2), p. 141 : « De quibus (i.e. de intellectibus in actu) considerandum, quod, etsi in eis, hoc est in substantia eorum, non inveniatur pars et pars, quia simplices substantiae sunt, est tamen in quolibet eorum invenire quosdam respectus originis, qui sunt respectus naturae, inquantum quilibet eorum conversus est in se intelligens se ipsum per essentiam, sicut dicitur in Libro de causis, quod unusquisque talium intellectuum est rediens ad essentiam suam reditione completa, scilicet intelligendo se ipsum per essentiam, in quo consistunt quidam respectus naturae, quorum quilibet importat totam substantiam talis intellectus, solum ab invicem differentes respective ».

74. Cf. B. Mojsisch, *La psychologie philosophique d'Albert le Grand et la théorie de l'intellect de Dietrich de Freiberg. Essai de comparaison* dans *Archives de Philosophie*, 43 (1980), p. 686sq.

75. Albert le Grand, *De anima*, lib. 3, tract. 2, cap. 16, ed. Colon., p. 199, l. 45-55.

76. Pour d'autres rapprochements entre Dietrich et Albert voir B. Mojsisch, *La psychologie philosophique*, p. 675-693. L'origine rushdienne de la doctrine de la connaissance réflexive de l'intellect agent n'a pas été signalée par B. Mojsisch dans son *Averroistische Elemente in der Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg*, dans F. Niewöhner / L. Sturlese, *Averroismus im Mittelalter*, p. 180-186.

Conclusions

L'histoire conceptuelle que nous avons brièvement esquissée à partir d'Aristote jusqu'à Dietrich de Freiberg n'a probablement pas la continuité ou l'enchaînement que la narration historique lui confère. On peut cependant reconnaître les traces d'une transmission, qui peut être discontinue, certainement marquée par des changements de sens, mais qui est confirmée, avec des intensités variables, par la présence d'une doctrine qui surgit avec un Aristote revu par Averroès, repensée ensuite par (Ps.) Pierre d'Espagne et notre Anonyme, et développée, enfin, par Dietrich de Freiberg.

Albert le Grand semble s'opposer à la tendance interprétative du « premier averroïsme » et suggérer deux autres directions. La première, moins solide, est exprimée dans le *De homine* – l'intellect agent humain se connaît lors de son opération par la réflexion dans l'intellect possible et lors de l'abstraction des espèces intelligibles ; elle est suivie par l'Anonyme de Vennebusch. La seconde, plus notoire, est postulée dans le commentaire au *De anima* – l'intellect agent sans contraires qui se connaît soi-même et tout autre intelligible par son essence est strictement l'intellect de Dieu ou des substances séparées ; elle est suivie, entre autres, par (Ps. ?) Adam de Bocfeld et Thomas d'Aquin. Dietrich de Freiberg ne suit aucune de ces voies et, suite à un fascinant collage d'autorités, soutient que l'intellect agent qui se connaît soi-même est une partie de l'âme intellective, mais que sa substance est semblable aux instances cosmiques du *Liber de causis* et de Proclus.

Dietrich est également loin d'Averroès qui postule l'intellection réflexive d'un intellect agent unique pour l'espèce humaine, mais proche de (Ps.) Pierre d'Espagne et de notre Anonyme qui, solitaires, défendent la connaissance réflexive immédiate, essentielle d'un intellect agent individué.

En insistant dans ces pages sur un aspect méconnu de la noétique du « premier averroïsme », on a essayé d'ouvrir une discussion sur l'importance du premier séjour parisien de Dietrich dans le développement de sa pensée ; on a également tenté de déceler les limites de l'influence d'Albert et reconsidérer l'apport d'Averroès dans l'œuvre de Dietrich.

Le commentaire inédit au *De anima* (ca. 1245-1260)

Les manuscrits

Le codex latin 16096 de la Bibliothèque nationale de Paris, désigné dorénavant comme P, est bien connu par les médiévistes car il contient le L*iber de philosophia prima* d'Avicenne (f. 1r-71rb), des ouvrages d'Algazel (*Logica* (f. 74rb-83va), *Metaphysica* (f. 83vb-107rb), *Physica* (f. 108ra-120vb), des extraits

du *Dux neutrorum* de Maimonide (f. 124ra-137), le *Liber de fato* d'Alexandre d'Aphrodise (f. 138ra-149ra), deux commentaires de Gilles de Rome, sur le *Liber de bona fortuna* (f. 122ra-123vb) et sur le *De generatione et corruptione* (incomplet, f. 162ra-172va[77]), des extraits de la *Summa theologica* d'Albert le Grand (f. 237ra-252rb)[78]. Il a été légué à la Sorbonne par Godefroid de Fontaines qui l'a rempli de notes dans les marges, en corrigeant parfois les fautes du copiste. On retrouve la même main du copiste, très appliquée et soignée, qui apparaît dans plusieurs autres manuscrits ayant appartenus à Godefroid, dont le célèbre ms. lat. 16297[79]. Le traité sur l'âme qui nous intéresse se lit aux folios 149rb - 161va[80]. Il est corrigé et annoté par Godefroid dans la première partie qui porte sur l'âme et les sens (f. 149rb-149v et f. 150v-152ra) comme s'il s'était procuré une autre copie du même ouvrage dont il se sert, selon son habitude, pour apporter des ajouts à ce qu'il avait déjà[81]. Dans le codex, on lit *Liber de anima* au début du commentaire, en caracteres plus grands ; à la fin du texte, l'*Explicit liber de anima* est rayé par une ligne rouge.

Le même commentaire se lit dans le ms. Oxford Bodl. Digby 55 (f. 72ra-82vb)[82], désigné dorénavant comme D ; ce codex, qui contient entre autres le *De anima intellectiva* de Siger de Brabant, a fait déjà l'objet d'une ample description[83]. Le texte qui nous intéresse à été transcrit par un copiste d'origine insulaire qui marque rarement les lemmes correspondant au texte d'Aristote.

77. Cette identification a été faite par R. Wielockx, *Le ms. Paris Nat. lat. 16096 et la condamnation du 7 mars 1277*, dans *Recherches de Theologie ancienne et medievale*, 48 (1981), p. 227-237.
78. Cf. la description dans Aegidius Romanus, *Opera Omnia*, I.1/3**, *Catalogo dei manuscriti : Francia (Parigi)*, a.c. di C. Luna, Firenze, 1988, p. 206-211.
79. Cf. P. Glorieux, *Un recueil scolaire de Godefroid de Fontaines, Paris, Nat. Lat., 16297*, dans *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 3 (1931), p. 37-53. Cf. aussi D. Calma / E. Coccia, *Un commentaire inédit de Siger de Brabant sur la* Physique *d'Aristote (ms. Paris, BnF, lat. 16297)*, dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age*, 73 (2006), p. 283-349.
80. En voici l'incipit (P, f. 149rb / D, f. 72ra) : « Bonorum honorabilium… Una scientia dicitur melior et nobilior alia aut propter certitudinem sue demontrationis aut propter nobilitatem (et mirabilitatem *add.* D) sui subiecti. Propter utramque hec scientia de anima est melior et nobilior aliis » ; l'explicit (P, f. 161va / D, f. 82vb) : « Alios. Tactus est neccessarius animali propter esse, alii autem sensus propter bene esse. Visus enim est neccessarius animali ut annunciet differentias visibilium ; gustus ut discernat in alimento dulce ab amaro ; olfactus ut discernat odor conveniens a non convenienti ; auditus autem ut intelligatur quod ab alio profertur ; lingua vero quatinus aliquid alteri significet. Explicit liber de anima ».
81. Sur la manière dont Godefroid de Fontaines compose ses manuscrits voir P. Glorieux, *Un recueil scolaire* ; R. Wielockx, *Autour du commentaire (P) de Siger de Brabant à la* Métaphysique, dans I. Craemer-Ruegenberg, A. Speer (hrsgg.), *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*, Berlin/New York : Walter de Gruyter 1994, p. 240-256 ; J.J. Duin, *La bibliothèque philosophique de Godefroid de Fontaines* dans *Estudios Lulianos*, III, 1959, p. 21-160.
82. Cf. J. de Raedmaeker, *Une ébauche de catalogue des commentaires sur le* De anima *parus aux XIIIe, XIVe et XVe siècle*, dans *Bulletin de la SIEPM*, 5 (1963), p. 168 et 171.
83. Siger de Brabant, *Quaestiones In tertium De anima. De anima intellectiva. De aeterni-*

Dans la partie que nous avons collationnée, D a deux propositions de plus que P : l'une emploie la première personne (« dico causam propter quam alia intelligibilia ab intellectu cum intelliguntur non intelligunt », f. 81ra) et ressemble à une note personnelle du maître qui résume l'essentiel de ce qu'il envisage présenter par la suite. L'autre proposition (« ostendit quod caro non discernit, considerata secundum sui essentiam et secundum actum existendi », f. 80vb) a la forme d'une explication supplémentaire à propos de la démonstration d'Aristote. D serait donc plus proche d'une première version du commentaire, dépendante probablement de notes des cours du maître, P étant copié probablement à partir d'un texte corrigé en vue de la publication. En général D est d'une moindre qualité en raison de nombreuses fautes de copiste. En comparant les deux versions, on observe un certain nombre d'inversions et de leçons individuelles ce qui démontre que l'on a affaire à des manuscrits appartenant à des familles différentes. Notre transcription suit le texte du manuscrit P que nous corrigeons, le cas échéant, avec D.

Caractéristiques du commentaire et date de composition

Le texte a un style condensé, assez proche des *reportationes* de la main de Godefroid[84] ; il suit de très près le *De anima* d'Aristote, l'auteur se sert d'ailleurs des lemmes pour y renvoyer. On a l'impression que ce sont des notes pour préparer un cours (ce qui expliquerait le style abrégé), mais cela n'est qu'une hypothèse qui devrait être examinée plus attentivement. La partie qui nous intéresse à présent, celle qui traite de l'intellect agent et possible, commence dans P au f. 159ra et dans D au f. 80va et correspond au *De anima* III, 429a 10.

L'attention des chercheurs a déjà été attirée par ce commentaire, mais sans beaucoup de profit : P. Glorieux l'attribue à Gilles de Rome, hypothèse totalement absurde en raison de la datation et des doctrines défendues[85], et R. Wielockx le rapproche, inutilement, de la liste condamnée en 1277 par E. Tempier et de certaines idées retrouvées chez Siger de Brabant[86].

tate mundi, éd. critique par B. Bazán, Louvain/Paris : Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts 1972, p. 9*-12*.

84. R. Wielockx rejette, à juste titre, l'hypothèse que cet abrégé soit dû à l'initiative de Godefroid. R. Wielockx, *Le ms. Paris Nat. lat. 16096*, p. 228, n. 3. Cf. J.J. Duin, *La doctrine de la Providence*, p. 167-168.

85. R. Wielockx avait déjà rejeté l'hypothèse de P. Glorieux. R. Wielockx, *Le ms. Paris Nat. lat. 16096*, p. 231, n. 17. Cf. P. Glorieux, *Les premiers écrits*, p. 207.

86. Nous voulons apporter quelques précisions sur ce sujet : R. Wielockx soutient la comparaison entre l'Anonyme et la liste de Tempier en citant quelques phrases communes : on y retrouve cependant des thèmes très courants, provenant d'Aristote, comme la célèbre théorie de l'union de l'intellect au corps « sicut nauta navis » qui se lit dans le *De anima* II, 1, 413a 7-8. De même, il n'y a rien d'étonnant à ce que la comparaison du couple « intellectus

En ce qui concerne sa date de composition il faut tenir compte du fait que les commentaires par lemmes sont communs plutôt avant 1250[87]. Le terminus *a quo* de notre commentaire coïncide avec la date de composition de l'*Expositio libri De anima* du (Ps.) Pierre d'Espagne qui selon son éditeur, M. Alonso, se situe autour de 1245 ; cependant, R.-A. Gauthier s'est montré très réservé sur ce point[88]. En effet, en comparant notre commentaire et l'*Expositio*, on a l'impression que l'Anonyme résume certaines longues explications de (Ps.) Pierre d'Espagne ; on pourrait supposer qu'il a utilisé l'*Expositio* pour préparer son propre commentaire, en retenant seulement ce qui lui semblait important. Nous signalons à présent seulement deux cas, les autres fragments communs étant indiqués dans l'apparat de notes de la transcription[89].

(1) Dans le premier cas, on remarque une dépendance manifeste de l'Anonyme envers (Ps.) Pierre d'Espagne, mais dans l'édition de l'*Expositio* manque la fin de l'argumentation (et de la proposition) ; elle se trouve cependant chez l'Anonyme qui a probablement connu une meilleure version que l'éditeur moderne :

Aristoteles, *De anima*, III, 429b 26-29	(Ps.) Pierre d'Espagne, *Expositio*, p. 315, l. 27 - 4	Anonymus, *In III De anima*, P 158rb / D 81ra
Amplius autem si intelligibilis et ipse, aut enim aliis inerit intellectus, si non secundum aliud ipse intelligibilis est, unum autem aliquid intelligibile specie est ; si autem sit mixtum, aliquid habebit quod facit intelligibile ipsum sicut alia.	Amplius autem si intelligibilis. Hic subiungit secundum dubitationem ; querit igitur utrum **intellectus sit intelligibilis per se ipsum aut per aliquam formam sive speciem in ipso. Si secundum se ipsum, ergo eadem ratione et alia intelligibilia ut lignum**	Cum **intellectus sit intelligibilis** a se ipso, aut ergo **intelligibilis per se ipsum aut per formam sive speciem** existentem **in eo. Si** primo modo (**per ipsum** D.), **tunc eadem ratione et alia intelligibilia intelligentur eodem modo, scilicet per se ipsa, et non per suas species ;**

agens / possibilis » avec le couple « ars / materia » se retrouve aussi bien chez Siger que chez l'Anonyme, car elle est postulée par Aristote dans le *De anima* III, 430a 5 ; enfin, la formule « intellectus possibilis aliquando intelligit aliquando non » ne peut être l'indice d'une quelconque influence sur Siger parce qu'elle provient du *De anima* III, 430 a 19. Cf. R. Wielockx, *Le ms. Paris Nat. lat. 16096*, p. 228-229, p. 230, n. 11, 231, n. 13.

87. B. Bazán, *13th Century Commentaries on* De anima, p. 125-143.

88. R.-A. Gauthier, *Sentencia libri De anima*, p. 237.

89. Dans l'apparat des sources, nous indiquons seulement les passages dont la ressemblance n'est pas due aux formules provenant du texte d'Aristote.

per se ipsum intelligibile erit **et non per aliquam speciem ; omnia enim intelligibilia videntur consimilia esse in specie** intelligibilis. **Si autem** non per se ipsum sed **per speciem aliquam in eo, sicut alia intelligibilia** ; ergo **sicut nec alia intelligunt**, sic **nec intellectus intelligit (*ed.* : intelligunt).**

omnia enim intelligibilia videntur esse eadem specie, et ideo eodem modo intelligibilia. **Si autem** intelligatur **per speciem existentem in ipso**, tunc habebit intellectus aliquam formam sibi admixtam per quam intelligetur **sicut alia intelligibilia** ; et ita **sicut alia** cum intelliguntur **non intelligunt**, similiter **intellectus** cum intelligitur **non intelliget**.

(2) Le second exemple nous permet de revenir sur un point discuté auparavant : le problème de l'identité entre être et connaître dans le cas de l'intellect agent humain. L'Anonyme copie la description des deux intellects qu'en donne (Ps.) Pierre d'Espagne, mais ajoute la formule qui renforce son argumentation : « esse est intelligere ». Nous ne pouvons donc pas parler d'une dépendance absolue de l'Anonyme envers (Ps.) Pierre d'Espagne[90], mais plutôt d'emprunts ponctuels, pour divers thèmes.

Anonymus, *In III De anima*, P, f. 159va-b / D, f. 81rb

(Ps.) Pierre d'Espagne, *Expositio libri De anima*, p. 323, l. 24 - 324, l. 9

Separatus. **Intellectus agens secundum sui substantiam** et secundum esse, quod esse est intelligere non per receptionem, est separatus, immortalis et perpetuus. **Intellectus** vero **possibilis** etsi fuerit immortalis et perpetuus **secundum** sui **substantiam** non tamen secundum sui esse, quod esse est **intelligere per receptionem ab yma-**

Intellectus agens et secundum substantiam et secundum eius **intelligere quod est non per receptionem, est separabilis** a corpore, sed **intellectus possibilis**, cum **secundum substantiam** sit separabilis, secundum suum **intelligere** quod est **per receptionem ab imaginatione** non est separabilis a corpore. Dicit igitur quod solummodo

90. Il suffit d'ailleurs de comparer les passages d'Aristote que chacun choisit à commenter pour se rendre compte des différences qui existent entre les deux auteurs.

ginatione quia sine ymaginatione nihil intelligit intellectus possibilis.	intellectus agens est separabilis id quod vere est, idest, secundum substantiam et secundum esse quod nunc habet. Eodem enim modo, intelligit intellectus agens post separationem sicut et erunt intellectus agens solum et immortale et perpetuum, scilicet, quo ad esse quod hic habet ; et per hoc quod dicit solum intendit excludere intellectum possibilem. Unde per hoc sufficienter innuebat quod intellectus possibilis quamvis secundum substantiam sit separabilis, tamen non secundum esse quod hic habet, scilicet, intelligendo per receptionem ex imaginatione.

En revenant à la datation, nous pouvons déterminer le terminus *ad quem*, grâce à la remarque suivante :

> P, f. 161ra / D, f. 82va : Principium. In huius motu ipsum appetibile est movens non motum. Virtus appetitiva est movens et mota ; movetur enim ab appetibili et movet animal. Animal autem est motum non movens ; movetur enim animal ab appetitu per organum corporeum de cuius natura determinatur in libro quem composuit de *Motibus Animalium* que nondum pervenit ad nos.

Le *De motu animalium*, auquel se réfère vraisemblablement notre Anonyme, est traduit par Guillaume de Moerbeke autour de 1260-1263, date que nous retenons comme limite extrême de notre commentaire ; la phrase dépend cependant du commentaire d'Averroès au *De anima* :

> Et ipse locutus fuit de hoc in tractatu quem fecit de *Motu Animalium*, sed iste tractatus non venit ad nos, sed quod transferebatur ad nos fuit modicum de abbreviatione Nicolai[91].

L'Anonyme a probablement composé ce texte dans les années 1245-1250, certainement avant 1260/1263. Son auteur et son origine (Paris ou Oxford) de-

91. Averroes, *In De anima*, III. 54, p. 524, l. 69-62. La même référence se lit chez (Ps.) Pierre d'Espagne dans son *Expositio libri De anima*, p. 372, l. 23-28 : « Et subiungit ex habundanti quod intendit determinare diffuse de huiusmodi motu in tractatu de communibus operibus corporis et anime, idest, in tractatu quem composuit De motibus animalium, quem nondum habemus, sed nunc in summa tangendum quo modo fit huiusmodi motus ». Cf. aussi R.-A. Gauthier, *Sentencia libri De anima*, p. 238.

meurent inconnus, mais il faudra dorénavant le compter parmi les commentateurs de la *Vetus* du *De anima* ; il était en tout cas un maître connu de (Ps. ?)Adam de Bocfeld qui le copie sans citer. Celui-ci en reprend des phrases *ad litteram* pour faire un étonnant collage où l'on découvre encore (Ps.) Pierre d'Espagne et Albert le Grand. Cela est particulièrement intéressant parce que ce qu'il copie de notre Anonyme et de (Ps.) Pierre d'Espagne correspond aux passages mêmes qui glosent le texte d'Aristote à propos du connaisseur sans contraires ; mais Adam refuse de leur emprunter l'idée que ce connaisseur qui se connaît soi-même est l'intellect agent humain, et choisit la solution du *De homine* d'Albert. En voici l'exemple de la dépendance de (Ps. ?) Adam de Bocfeld de notre Anonyme et de (Ps.) Pierre d'Espagne ; les mots en *italiques* sont communs chez (Ps. ?) Adam et notre Anonyme, les mots en **gras** sont communs chez (Ps. ?) Adam et (Ps.) Pierre, et les mots en CARACTÈRES DISTINCTS sont communs aux trois auteurs :

Anonymus, *In III De anima*, P 160ra / D 81 va	(Ps.) Pierre d'Espagne, *Expositio libri De anima*, p. 342, l. 2-9	Adam de Bocfeld (?),*In De anima*, Oxford, Merton 272, f. 19vb
Intellectus in quo non possunt vicissim suscipi contraria, TANTUM INTELLIGIT SE IPSUM ET INTELLIGENDO SE INTELLIGIT ALIA TANTUM INTELLIGIT SE IPSUM ET INTELLIGENDO SE INTELLIGIT ALIA et *est semper in actu et separatus ab omni materiali conditione.*	Sed intellectus agens cui non est contrarium causarum, idest, **cui non inest hec contrarietas 'potentia et actus'**, sed semper est intelligens in actu et INTELLIGIT SEIPSUM ET INTELLIGENDO sic SE ipsum per suam formam SE ipsum per suam formam INTELLIGIT OMNIA que intelligit et non per receptionem ab alio, et propterea **non secundum privationem intelligit indivisibilia vel incorporea sicut intellectus possibilis sed per privationem**.	Quod si aliquis sit *intellectus in quo non possunt vicissim suscipi contraria*, sive **cui non inest ista contrarietas 'potentia et actus'** huiusmodi, intellectus TANTUM INTELLIGIT SE IPSUM ET INTELLIGENDO SIC SE IPSUM INTELLIGIT ALIA. Et huiusmodi *intellectus est semper actu et separatus ab omni* contrarietate et *materiali conditione*. Et huiusmodi intellectus **intelligit indivisibilia et incorporea non per privationem sicut intellectus possibilis**, sed per privationem et per intellectum

> istum potest intelligere intellectum agentem ut intellectum intelligentie separate causate. (...) Si vero intelligat quod iste intellectus sic se habeat quod intelligendo se intelligit alia non per receptionem influentie a virtute superiore sed de se, tunc intendit de intellectu primi.

Le commentaire de notre Anonyme devait avoir une certaine autorité encore plusieurs années après sa date de composition puisque, nous l'avons déjà indiqué, Godefroid de Fontaines le fait copier et le glose autour de 1275 ou peut-être plus tardivement ; il est copié aussi à Oxford, probablement dans la même période.

Principes d'édition

Dans la transcription, nous indiquons les lemmes retenus par le copiste de Godefroid de Fontaines et le passage correspondant dans le *De anima* d'Aristote[92]. Les mots en italiques sont repris par l'Anonyme de la traduction latine qu'il commente. Nous n'avons pas signalé les annotations marginales, présentes pour la partie que nous transcrivons seulement en D, parce qu'elles ne corrigent et ne complètent pas le texte ; pour ne pas alourdir l'apparat des variantes, nous n'indiquons pas les différences par rapport aux fragments transcrits par R. Wielockx[93].

92. Pour la traduction de la *Vetus*, voir *supra* note 7.

93. Je tiens à exprimer ma gratitude envers Tiziana Suarez-Nani, Catherine König-Pralong et Anne-Sophie Robin qui ont considérablement amélioré ce travail ; Olga Weijers pour le soutien et patiente relecture ; A. Oliva pour m'avoir mis à disposition les microfilms des manuscrits cités.

CONSPECTUS SIGLORUM

| |	—	changement de colonne ou de folio
< >	—	addition conjecturale de l'éditeur
add.	—	addidit
del.	—	delevit
exp.	—	expunxit
ill.	—	verbum non intelligibile
lin.	—	linea
om.	—	omittit
sup.	—	supra

ANONYMUS, *IN III 'DE ANIMA'*
(Paris, ms. lat. 16096 / Oxford, Digby 55)

429a 10 **|159ra P / 80va D|** DE PARTE AUTEM ANIME ETC. Determinato de ymaginatione, dicendum est de intellectu. Et primo, an sit separabilis **|80vb D|** secundum substantiam et situm ab aliis potentiis, an solum differat ab eis secundum rationem. Secundo, quomodo sit intelligere, utrum scilicet sit intellectum pati ab intelligibili sicut sentire est sensum pati a sensibili vel non.

< I. Primo >

429a 15 IMPASSIBILE. Intellectus possibilis est potentia *impassibilis* receptibilis specierum intelligibilium. Est enim in potentia talis qualis est res intelligenda in actu, non tamen est ipsa res in actu ; et in hoc non *sic* se habet *intellectus ad intelligibilia* sicut sensus ad sensibilia.

429 a 18 NECESSE. Intellectus est omnino immaterialis ut possit recipere omnes formas materiales et ita est impassibilis. *Anaxagoras dixit* intellectum esse immixtum quatinus haberet *imperium* supra omnem formam materialem et immaterialem. Forma enim materialis *prohiberet* intellectum comprehendere *extranea* que sunt ignota ab illa forma materiali.

429a 21 SED AD HOC. *Intellectus* autem vocatus est *possibilis* quia est in potentia respectu omnium formarum materialium ut ipsas intelligat. Iste autem intellectus non est forma materialis, nec est aliquid eorum que extra ipsum sunt antequam actu intelligat. Tunc enim unitur ei res intellecta per speciem et fit unum ex specie et anima.

429a 26 ITEM BENE. Antiqui *bene dicebant animam esse locum* omnium specierum intelligibilium, intelligendo hoc de anima intellectiva[1]. Sicut enim locus non est aliquid locatorum in ipso, sic nec intellectus est aliqua formarum materialium quarum specierum est receptivus.

429a 29 QUOD AUTEM. **|159rb P|** Quod enim *non similiter* se habeat sensus ad sensibilia et intellectus ad intelligibilia, *manifestum est* tum per organa et opera-

[1] *antiqui …intellectiva* : Cf. (Ps.)Petrus Hispanus, *Expositio*, p. 309, l. 12-15 : « Dicit igitur quod bene dixerunt antiqui, dicentes animam esse locum specierum intelligibilium, nisi in hoc quod, cum ipsi dixerunt hoc de tota anima, non est hoc verum nisi solum de intellectiva ».

1 etc.] *om.* P 4 sit[2]] *om.* P 7 impassibile] *om.* D 7 receptibilis] recipiens D 11 necesse] *om.* D 16 sed ad hoc] *om.* D 16 autem] *om.* D 16 vocatus est] est vocatus D 18 est aliquid] aliquid est D 21 item bene] *om.* D 23 est] *om.* D 24 specierum] species DP 25 quod autem] *om.* D 26 tum] vel cum quia D 26–27 organa et operationes] operationes et organa D

tiones eorumdem, tum quia *sensus* est virtus corporalis non separata a natura corporea operans per instrumentum patiens a sensibili, ideo *non sentit* post excellentia sensibilia minus sensibile excellens nisi debiliter. Opposito modo accidit in intellectu respectu intelligibilis.

CUM AUTEM. Cum intellectus *sciat* res in habitu, hoc est cum est in potentia accidentali, tunc *dicitur sciens secundum actum* primum, scilicet cum potest per se considerare cum vult. Nec est in actu simpliciter, sed est in potentia accidentali ; non tamen sic est in potentia sicut fuit ante inventionem. 429a 34

QUONIAM AUTEM. *Quoniam autem aliud est magnitudo* et *magnitudinis esse, et aqua et aque esse, et sic in multis aliis, non autem in omnibus : in quibusdam autem idem est, ut esse carnis et carnem*. Necesse est ergo aut per diversas virtutes intelligi ista diversa intelligibilia, aut eadem virtute aliter et *aliter se habenti*. 429b 10

CARO AUTEM. Ostendit quod caro non discernit, considerata secundum sui essentiam et secundum actum existendi. *Caro non* potest intelligi *sine materia* transmutabili ; *est* enim *sicut symum*, consideratur enim ut *hoc in hoc*. Anima enim *sensitiva* per tactum discernit *calidum et frigidum* que contraria sunt et cum transmutatione in quorum medietate consistit *caro*. Et ita essentiam carnis precedit contrarietas. Anima enim in considerando carnem **|81ra D|** differenter *se habet ad se ipsam* : in considerando magnitudinem sicut linea *curva* sive reflexa *se habet ad se ipsam* [429b 16] existentem rectam sive extrinsecam[2] ; intelligendo enim carnem vel aliquid consimile cuius essentiam precedit transmutatio est quasi eius operatio circumflexa ; intelligendo vero magnitudinem vel hec quorum essentie precedunt transmutationem est quasi eius operatio recta. Secundum enim quod res sunt separabiles a materia secundum plus et minus, sic sunt plus et minus intelligibiles[3]. 429b 13

Dubitabit aliquis cum *intellectus* sit substantia *simplex et impassibilis* et immaterialis, *sicut dixit Anaxagoras, quomodo intelliget* formas materiales, et hoc *si intelligere* sit quoddam *pati*, cum ea que agunt et patiuntur adinvicem habent *aliquod commune*. 429b 22

< II. > Secundo : cum intellectus sit intelligibilis a se ipso, aut ergo intelligibilis per se ipsum, aut per formam sive speciem existentem in eo. Si per ipsum,

[2] *anima …extrinsecam* : Cf. (Ps.) Petrus Hispanus, *Expositio*, p. 314, l. 2-5 : « Anima se habet differenter ad se ipsam in considerando carnem et magnitudinem, sicut linea curva se habet ad se ipsam existentem extensam sive rectam ».

[3] *secundum …intelligibiles* : Cf. (Ps.)Petrus Hispanus, *Expositio*, p. 315, l. 16-18 : « Ergo universaliter sicut res sunt separabiles a materia, sic et sunt plus vel minus intelligibiles ».

27 tum] vel cum D 29 sensibilia] in *add.* D 35 quoniam autem] *om.* D 35 et] aliud *add.* P 37 idem est] est idem D 40 autem] *om.* P 40–41 ostendit …existendi] *om.* P 45 anima] *om.* D 50 hec] huius DP 54 intelliget] intelligeret D 58 per ipsum] primo modo P

tunc eadem ratione et alia intelligibilia intelligentur eodem modo, scilicet per se ipsa, et non per suas species ; omnia enim intelligibilia videntur esse eadem specie, et ideo eodem modo intelligibilia. Si autem intelligatur per speciem existentem in ipso, tunc habebit intellectus aliquam formam sibi admixtam per quam intelligetur, sicut alia intelligibilia, et ita sicut alia cum intelliguntur non intelligunt, similiter intellectus cum intelligitur non intelliget[4].

429b 29 *Aut pati* sumitur hic *communius* quam in naturalibus. In naturalibus autem est cum transmutatione et corruptione et semper fit mediante aliquo communi agenti et patienti. Passio hic sumpta est sola passio **|159va P|** sine transmutatione et corruptione. Nec oportet quod fiat per aliquod commune ; intellectus enim est solus in potentia receptiva respectu intelligibilium et nichil ipsorum est actu antequam intelligat actu. Nec patitur in receptione intelligibilium, sed perficitur per ea ; est enim intellectus *sicut tabula* nuda *in qua nichil* depingitur.

430a 2 ET IPSE. Sicut species immediate comprehense ab intellectu se ipsis intelliguntur et non per suas species quia aliter esset processus in infinitum, similiter intellectus se ipso intelligitur et non per suam speciem. Cum in his que sunt sine materia *idem est intelligens et quod intelligitur*, et intellectus est forma immaterialis, tunc cum intelligitur, idem erat intelligens et quod intelligitur, et ita intellectus se ipso intelligeretur et non per suam speciem.

430a 5 NON AUTEM. Dico causam propter quam alia intelligibilia ab intellectu cum intelliguntur non intelligunt. *Unumquodque intelligibile*, aliud ab intellectu et a substantiis separatis, est forma quodammodo materialis ; et ideo non est intelligibile in actu secundum quod in huius materia est, nec etiam est intellectus in actu ; et ideo licet intelligatur non tamen intelligit. Oportet enim quod *potentia* sive virtus intelligens intelligibilia sit *sine materia* ad minus naturali cuius est intellectus, et tali **|81rb D|** virtuti inest actu intelligere ; et propter hoc solus intellectus cum intelligitur intelligit.

430a 10 *In omni* re *naturali est aliquid aliud quam materia*, quod aliud educit ea que sunt in materia in potentia ad actum, *ut ars* se habet *ad* materiam que producit ex materia diversas formas. Sic ergo erit in intellectu quod aliquid

[4] *secundo . . . non intelliget* : Cf. (Ps.)Petrus Hispanus, *Expositio*, p. 315, l. 27 - 316, l. 4 : « Hic subiungit secundam dubitationem ; querit igitur utrum intellectus sit intelligibilis per se ipsum aut per aliquam formam sive speciem in ipso. Si secundum se ipsem, ergo eadem ratione et alia intelligibilia ut lignum per se ipsum intelligibile erit et non per aliquam speciem ; omnia enim intelligibilia videntur consimilia esse in specie intelligibilis. Si autem non per se ipsum sed per speciem aliquam in eo, sicut alia intelligibilia ; ergo sicut nec alia intelligunt, sic nec intellectus intelligunt ».

59 intelligibilia] videntur esse eadem *add. et exp.* D 61 specie] non per suas species *add. et exp.* D 66 fit] *om.* D 69 receptiva] *om.* D 70 est] habet P 73 et ipse] om. D 73 sicut] tunc D 79–80 dico . . . intelligunt] *om.* P 80 aliud] alia P 82 in^2] *sup. lin.* D 83 non] cum D 88 ad^1] in D 88 ad^2] enim D 89 in] *om.* D

sit ipsius quo tamquam materiali principio receptivo omnes forme materiales fiant intellecte ; et hoc est intellectus materialis sive possibilis. Et aliud eius est intellectus *quo* tamquam efficiente contingit *facere omnes* formas materiales de potentia intellectu actu intellectas ; et hoc est intellectus agens.

SICUT. Intellectus *est* sicut *habitus* per quem potentia intelligibilia fiunt actu intellecta, sicut *lumen facit colorem*, qui prius fuit in *potentia* multiplicandi se extra se, esse *actu* multiplicatum sui. 430a 15

ET INTELLECTUS. Sicut *intellectus* agens est *separatus* et *immixtus*, immaterialis, non educitur de potentia materie, et *impassibilis*, sic et intellectus possibilis. Intellectus agens est potentia semper in actu[5]. Intellectus possibilis est in potentia ad susceptionem formarum intelligibilium et ita intellectus agens est nobilior intellectu possibili. 430a 17

IDEM AUTEM. *Idem est* enim *scientia rei*, id est scientia intellectus agentis ; est idem quodammodo cum ipso, id est similiter cum ipso. Intellectus possibilis *est tempore prior* quam sua scientia in eodem individuo. 430a 19

OMNINO. Intellectus agens non intelligit in tempore quia *non intelligit aliquando et aliquando non*, sed semper et continue. Intellectus vero possibilis aliquando intelligit et aliquando non. 430a 20

SEPARATUS. Intellectus **|159vb P|** agens secundum sui substantiam et secundum esse, quod esse est intelligere non per receptionem, est separatus, *immortalis et perpetuus*. Intellectus vero possibilis etsi fuerit immortalis et perpetuus secundum sui substantiam, non tamen secundum sui esse, quod esse est intelligere per receptionem ab ymaginatione quia sine ymaginatione *nichil intelligit* intellectus possibilis[6]. 430a 23

INDIVISIVUM. Operatio sive informatio intellectus quo ad intentiones simplices hoc est quantum ad terminos in se acceptos consistit circa ea in qui- 430a26

[5] *sicut intellectus…semper in actu* : Cf. (Ps.) Petrus Hispanus, *Expositio*, p. 322, l. 22-27 : « Consequenter determinat de intellectu agente quod ad eius proprietates, dicens quod intellectus agens est separabilis et est immixtus, idest, non est forma educta de materia per agens et est impassibilis, quia nec etiam recipit sicut facit intellectu possibilis. Unde est magis impassibilis quam intellectus possibilis et substantia actu est ».

[6] *intellectus agens…possibilis* : Cf. (Ps.)Petrus Hispanus, *Expositio*, p. 323, l. 29 - 324, l. 9 : « Dicit igitur quod solummodo intellectus agens est separabilis id quod vere est, idest, secundum substantiam et secundum esse quod nunc habet. Eodem enim modo intelligit intellectus agens post separationem sicut et erunt intellectus agens solum et immortale et perpetuum, scilicet, quo ad esse quod hic habet ; et per hoc quod dicit solum intendit excludere intellectum possibilem. Unde per hoc sufficienter innuebat quod intellectus possibilis quamvis secundum substantiam sit separabilis, tamen non secundum esse quod hic habet, scilicet intelligendo per receptionem ex imaginatione ».

90 omnes] causas D 91 hoc] hic D 93 intellectu] intellectas D 94 sicut] *om.* D 96 actu] *om.* D 98 sic] similiter P 99 est potentia] *om.* D 99 semper] est *add.* D 102 idem autem] *om.* D 102 est enim] enim est D 106 et continue] *om.* P 108 separatus] *om.* D 110–111 intellectus…non] separatus non D

bus *non est falsum* nec scilicet *verum* complexum. Operatio intellectus quantum ad compositionem simplicium intentionum adinvicem consistit circa hoc in quibus est tam verum quam falsum, ut quando predicatum vere vel falso inest subiecto. Sicut enim *colla* divisa prius a collis, postea per *amicitiam composita* sunt cum illis ita quod proprium *caput* cum proprio collo, similiter intentiones simplices subiecti et predicati recepte diversim ab intellectu informativo, quorum unum est alteri inherens, postea ab intellectu composite adinvicem componuntur.

430a 29 FUTURORUM. Componit enim intellectus existentia sub preterito et sub futuro sicut sub presenti.

430a 29 FALSUM. Quamvis enim secundum rem debeatur compositio tantum verum, tamen *falsum est* in aliqua *compositione*, scilicet in compositione intentionum licet non in compositione rerum.

Circa vera et falsa est dicere divisionem quia circa verum est divisio ad minus per negationem. Verum vel falsum non solum inest compositioni de presenti, sed etiam de preterito vel futuro. Intellectus enim est componens et uniens intelligibilia secundum **|81va D|** unamquaquam differentiam temporis.

430b 6 INDIVISIBILE. Cum indivisibile dicatur *dupliciter* scilicet indivisibile *potentia*, ut illud quod non potest dividi, et indivisibile *actu* divisibile tamen potentia, *nichil prohibet* intellectum *intelligere* illud quod est *indivisibile* actu et divisibile potentia ut magnitudinem *in tempore indivisibili*.

430b 8 SIMILITER ENIM. *Tempus* dicitur *indivisibile* sicut *longitudo* que est indivisa actu, divisibilis tamen potentia. Tota enim magnitudo intelligitur in toto tempore et quelibet pars sicut in toto, sicut pars intelligitur in suo toto. Si autem intelligantur partes magnitudinis diversim, tunc in se habebit tempus totum non ut unum, sed ut diversa.

430b 14 QUOD AUTEM. Illud quod *non est indivisibile quantitate, sed specie*, hoc est illud quod est divisibile secundum divisionem quantitatis subiecti, secundum se tamen est indivisum, ut forma materialis intelligitur per partem indivisibilem ipsius anime et in tempore indivisibili.

430b 17 INEST. Rebus autem **|160ra P|** materialibus intellectis *inest aliquod indivisibile*, sicut forma per quam unumquodque illorum intelligibilium intelligitur, que forma indivisibilis de se *non* est *separabilis* ab eo cui inest secundum actum existendi, licet per intellectum abstrahatur et hoc de se indivisibile, scilicet forma *facit longitudinem unam et tempus unum* et universaliter *omne conti-*

119 amicitiam] animam P 121–122 informativo] informatio P 122 alteri] alteris P 124 futurorum] *om.* D 126 falsum] *om.* D 131 etiam] *om.* P 131 de preterito vel futuro] de futuro vel de preterito D 133 indivisibile] *om.* D 137–138 in-] *sup. lin.* D 139 sicut] *add. et del.* P 139 pars intelligitur] partes intelliguntur P 140 partes] multitudinis *add. et exp.* P 140 in] *om.* P 142 non est] *om.* P 146 inest] *om.* D 146 intellectis] et ipsi *add.* DP 149 indivisibile] facit locutio *add.* P 150 tempus] tempore P 150 universaliter] aliter D

nuum esse unum.

PUNCTUM. *Punctus*, qui est *signatio* divisionis, intelligitur per *privationem* 430b 20
divisibilis et universaliter vilius existentium, per privationem sui habitus, ut
malum per privationem boni et cetera.

OPORTET AUTEM. Ad hoc quod intellectus intelligat contraria, oportet 430b 22
quod contraria sint in ipso cognoscente potentia. Intellectus in quo non pos-
sunt vicissim suscipi contraria, tantum intelligit se ipsum, et intelligendo se
intelligit alia, et est semper actu et separatus ab omni materiali conditione[7] .

AMPLIUS AUTEM. Cum est compositio alicuius *de aliquo* per intellectio- 430b 26
nem componentem, tunc *omnis* talis compositio *aut* est *vera, aut* est *falsa*.
Intellectus autem informatus intentione simplici semper est verus, sicut visus
semper est verus circa suum proprium obiectum. Similiter autem intellectus
separati sive eorum que sunt sine materia, cuiusmodi est intellectus agens et
intellectus intelligentiarum, semper est *verus* ; in ipsis enim idem est actu sci-
tum cum sciente. Intellectus enim possibilis est *prior tempore in* eodem in-
dividuo quam sua scientia in actu. Simpliciter tamen loquendo potentia non
precedit actum, sed econtrario quia per ens *actu fiunt omnia que fiunt*.

VIDETUR AUTEM. Sicut enim virtus sensitiva sentiens in potentia fit actu 431a 4
sentiens per sensibile presens in actu, sic intellectum in potentia fit actu intel-
ligens per intelligibile presens in actu. Cum enim sensitivum recipit sensibile,
non patitur vera passione naturali *nec alteratur* proprie, sed motus quo move-
tur sensitivum a sensibili est alia species motus eo qui diffinitur in III Physi-
corum ubi dicitur quod motus est actus alicuius imperfecti, motus enim ipsius
sensitivi est alicuius perfecti[8].

CUM AUTEM. Sicut sensus apprehendens *triste* sive *letum mediante sen-* 431a 9
sibili, *fugit* triste et *ymitatur* letum, similiter intellectus apprehendens letum

[7] *ad hoc quod …conditione* : Cf. (Ps.)Petrus Hispanus, *Expositio*, p. 342, l. 2-9 : « Sed intellectus agens cui non est contrarium causarum, idest, cui non inest hec contrarietas 'potentia et actus', sed semper est intelligens in actu et intelligit seipsum et intelligendo sic se ipsum per suam formam intelligit omnia que intelligit et non per receptionem ab alio, et propterea non secundum privationem intelligit indivisibilia vel incorporea sicut intellectus possibilis sed per privationem ».

[8] *sicut enim …perfecti* : Cf. (Ps.)Petrus Hispanus, *Expositio*, p. 346, l. 7-25 : « In prima parte determinat quod sicut sensus fit de potentia sentiente actu sentiens per ipsum sensibile, similiter intellectus informativus fit de potentia intelligente actu intelligens per ipsum intelligibile. (...) Unde motus quo movetur sive immutatur sensitivum a sensibili, est alia species motus, quam motus determinatus in physicis, quia motus de quo ibi intendit, est actus imperfecti sive existentis in potentia et non in actu ; sed ille motus, scilicet, de quo hic locutus est, qui est simpliciter actus et non imperfectus, est alterius actus quam eius quod est simpliciter imperfectum ».

151 esse] est P 152 punctum] *om.* D 152 est] *om.* D 154 et cetera] *add.* D 155 oportet autem] punctum D 155 quod] ut P 156 quod] ut P 159 autem] *om.* P 168 videtur autem] *om.* D 168 enim] *add. et del.* D 169–170 sic …in actu] *om.* D 175 cum autem] *om.* D 175–176 sensibili] sensibiliter similiter P 176 fugit] similiter fugit DP

vel tristabilem mediante fantasmate, fugit tristabile, sive malum, et ymitatur letum sive bonum. *Sine enim fantasmate* **|81vb D|** *non intelligit anima*.

431a 20 *Sicut* sensus communis est *terminus* ultimus respectu apprehensionum exterius futurorum per sensus proprios, similiter intellectus est terminus **|160 rb P|** ultimus respectu apprehensionum interius futurorum. Sensus enim communis est media proportio sensibilium, diversificatur secundum esse prout recipit a diversis sensibus; similiter virtus intellectiva existens virtus una est terminus ultimus in apprehensione virtutum.

431a 22 ET HEC. Sic enim virtus intellectiva se habet in proportione et numero ad diversa ymaginabilia sicut sensus particularis ad sensibilia contraria in eodem genere, et sicut sensus communis ad sensibilia diversa genere.

431b 2 SPECIES IGITUR. Intellectus *intelligit* formas rerum mediantibus suis *fantasmatibus*, ita quod sicut in sensibilibus est quod sensus movetur ad *fugiendum* vel *ymitandum*, cum sensibile fuerit presens, sic contingit intellectum moveri ab ymaginabili, cum ymaginabile fuerit presens ad *ymitandum* vel *fugiendum*, et aliquando sine ymaginabili; sensus autem numquam movetur in presentia sensibilis.

431b 10 ET OMNINO. *Verum* autem *et falsum* cum actu et sine actu sunt *in eodem genere* cum *bono* et *malo*. Verum enim sine actu quod est in intellectu speculativo est simpliciter bonum, et falsum, ei contrarium, est simpliciter malum. Verum autem cum actu non est simpliciter bonum, sed respectu finis ad quam est; falsum, ei contrarium, non est simpliciter malum, sed respectu finis ad quam est. Quamvis enim bonum et malum sint idem secundum rem cum vero et falso, differunt tamen secundum rationem, quia bonum est cum operatione, verum autem sine operatione; quare cum intellectus practicus sit boni et mali, sicut speculativus veri et falsi, erunt ergo speculativus et practicus idem in substantia, differentes in operatione et fine.

Quedam sensibilia in materia concernunt(?) materiam et huiusmodi intelliguntur non ut separata, sicut caro simum, quedam autem concernunt(?) materiam secundum esse non tamen secundum considerationem, ut mathematica que intelliguntur ut separata a materia.

431b 17-19 *Utrum autem* noster intellectus possit *intelligere* intelligentias, dicendum est post.

431b 20 *Anima* enim *quodammodo est omnia* potentia et non actu quia *secantur*
431b 24 *scientia et sensus* – quemadmodum et res, scilicet per istas potentias et actus; et quorum differentie eedem sunt, ipsa sunt eadem. Cum ergo potentia et

177 tristabile] triste P 179 sensus] *sup. lin.* D 180 per] propter D 180 terminus] vel terminus *add.* D 181 ultimus] *om.* D 185 et hec] *om.* D 185 enim] *add. et del.* D 194 actu²] *om.* D 195 in] *om.* D 197 verum] falsum D 199 sint] sit P 199–200 vero et falso] falso et vero D 201 operatione] *om.* D 203 operatione] opere P 208 noster] *om.* P 208 intelligentias] intellectas D 209 est] *om.* D 212 sunt] *om.* P

actus sint differentie omnium sensibilium et intelligibilium et ipsorum, scilicet sensus et intellectus, erit ergo sensus sensibilia et intellectus intelligibilia. Accidens res extra *non est in anima, sed species lapidis*. Sicut enim *manus est organum organorum* similiter *anima* est *species specierum* , id est intellectus recipit omnes species intelligibiles et *sensus sensibiles*. 431b 30

QUONIAM AUTEM. Cum *nulla sensibilia separata sunt a magnitudinibus*, necesse est esse talia per fantasmata abstracta a *sensibilibus* signatis et mag**|160va P|**nitudine ; et hec sive fuerint intelligibilia abstracta, ut mathematica, sive sint *habitus* vel *passiones* rerum *sensibilium*, ut naturalia. *Nichil* enim talium *addiscit* vel intelligit aliquis sine fantasmate. Fantasmata enim sic se habent ad intellectum sicut sensibilia ad sensum, differenter tamen quia ipsa *fantasmata* sunt separata, id est a materia sensibili extracta. **|82ra D|** Sensibilia autem sunt in his materia. 432a 3

EST AUTEM. *Fantasma* nec est affirmatio, nec *negatio*, nec *verum*, nec *falsum*, sed intellectus compositus est alterum eorum. Intellectus enim simplices *non sunt fantastamata* et tamen non sunt sine fantasmate. 432a 10-12

QUONIAM AUTEM. Cum *anima animalium* sit divisa *secundum duas potentias*, scilicet per potentiam apprehentem sive apprehensivam que continet sub se distinctionem, sensum et intellectum, et per potentiam motivam secundum locum, dicendum est de ultima potentia, cum de potentia prima prius sit determinatum. 432a 18

216 est[1]] *om.* P 216 id est] *om.* D 221 vel] *om.* D 222 addiscit] addit est D 224 separata] extracta *add.* D 225 sunt] *om.* D 226 fantasma] fantasia P 229 quoniam autem] *om.* D 230 apprehentem sive] *om.* P 233 determinatum] declaratum D

Le traité *Des accidents* de Dietrich de Freiberg. Stratégies exégétiques pour une reconduction de l'accidentel au par soi

Catherine König-Pralong

> Unde secundum hoc substantia est quiditas accidentis, quamvis hoc possit aliquibus videri mirabile, sed inspecta ratione non erit mirum.
> Dietrich de Freiberg, *De intellectu et intelligibili*

Le *Traité des accidents* côtoie les traités *Sur l'animation du ciel* et *Sur la vision béatifique* au sein d'un ensemble présenté comme une suite de réponses à « trois questions difficiles ». Dietrich de Freiberg livre probablement ces textes après son accession à une chaire de théologie parisienne, en 1296[1]. Avec ce triptyque, il formule une proposition philosophique alternative à la théologie

1. Voir L. Sturlese, *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg*, Felix Meiner, Hamburg, 1984, p. 55. Le *Traité des accidents* est aujourd'hui considéré comme une œuvre de maturité, alors qu'il fut tenu autrefois pour une œuvre de jeunesse. Selon les mises au point de K. Flasch, P. Porro et L. Sturlese, voici ce qui est établi : le *De origine rerum praedicamentalium* est la plus ancienne des œuvres de Dietrich et elle a été rédigée après 1286 ; le *De tribus difficilibus quaestionibus*, auquel appartient le *De accidentibus*, vient bien plus tard, vers 1296/7, peut-être plus tard. Dans l'histoire passée de cette datation, trois écrits ont été déterminants : M. R. Pagnoni-Sturlese, *Per una datazione del 'De origine rerum praedicamentalium' di Teodorico di Freiberg*, dans *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* (1981), p. 431-445 (qui place le terminus ante quem du *De origine rerum praedicamentalium* en 1286) ; K. Flasch, *Einleitung*, dans Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, t. 3, 1983, p. LXXXII-LXXXIII (qui fait l'hypothèse de l'antériorité du *De origine rerum praedicamentalium* par rapport au *De tribus difficilibus quaestionibus*) ; L. Sturlese, *Storia della*

parisienne et adresse une critique aux continuateurs du projet philosophico-théologique thomasien. La partie polémique du *Traité des accidents* concerne les controverses eucharistiques et conteste les arrangements philosophiques auxquels elles ont donné lieu chez Thomas d'Aquin comme chez d'autres théologiens « scolastiques » dont Dietrich fustige la faiblesse argumentative[2]. Cette facette du traité a été précisément étudiée[3]. Je traiterai d'un autre aspect : des procédures exégétiques dont Dietrich hérite et de celles qu'il élabore sur la base de cet héritage. La majeure partie du *Traité* s'attache en effet à la question des accidents dans le cadre strictement défini de la philosophie aristotélicienne ; elle se présente comme un commentaire du livre VII de cette *Métaphysique* que le Moyen Âge latin a reçue constellée d'interprétations néoplatoniciennes grecques et arabes. Pour rendre compte de l'opération exégétique de Dietrich, je suivrai une piste de lecture indiquée par K. Flasch dans l'introduction du volume III des *Opera omnia*. Il s'agira de voir comment Dietrich établit les bases ontologiques de cette vision à la fois métaphysique et cosmologique que K. Flasch a qualifiée de « métaphysique du par soi »[4].

filosofia tedesca nel medioevo. Il secolo XIII, Olschki, Firenze, 1996, p. 185-188 (où l'on trouve la confirmation de la thèse émise par K. Flasch en 1983). Dans un récent passé, toute cette chronologie a été remise en question et affinée. Voir L. Sturlese, *Dietrich de Freiberg lettore di Eckhart ?*, dans *Giornale critico della filosofia italiana*, 85 (2006), p. 437-453 ; K. Flasch, *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Klostermann, Frankfurt/Main, 2007, p. 33-34, 164, 202 ; ainsi que la contribution de P. Porro au présent volume.

2. *De acc.*, *Prooemium*, p. 55, l. 6-11 : « Cuius rei consideratio non modicam ingerit difficultatem scholastice inquirentibus, compugnantibus ad invicem rationibus ad rationes et auctoritatibus ad auctoritates, maxime autem communiter loquentibus vincentibus multitudine, sed non sic efficacia rationum, ut patebit discussis et excussis simul cum manifestatione veritatis, si aliqua vel ratione vel auctoritate contraria videantur ».

3. R. Imbach, *Metaphysik, Theologie und Politik. Zur Diskussion zwischen Nikolaus von Strasburg und Dietrich von Freiberg über die Abtrennbarkeit der Akzidentien*, dans *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie*, 61 (1986), p. 359-395, repris dans R. Imbach, *Quodlibeta. Articles choisis*, Universitätsverlag, Freiburg, 1996, p. 251-296 ; Id., *L'antithomisme de Dietrich de Freiberg*, dans *Revue thomiste*, 97 (1997), p. 245-258 ; Id., *Pourquoi Dietrich de Freiberg a-t-il critiqué Thomas d'Aquin ? Remarques sur le 'De accidentibus'*, dans F. Chenevat, R. Imbach, Th. Ricklin (éds), *Albert le Grand et sa réception au moyen âge. Hommage à Zénon Kaluza*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (Separatum), 45 (1998), p. 116-129 ; K.-H. Kandler, *Einleitung*, dans *Dietrich von Freiberg, Abhandlung über die Akzidentien*, übers. von B. Mojsisch, F. Meiner, Hamburg, 1994, p. XI-XLVIII ; P.J.J.M. Bakker, *La raison et le miracle. Les doctrines eucharistiques (c. 1250-c. 1400). Contributions à l'étude des rapports entre philosophie et théologie*, Nijmegen, 1999, 2 vols, vol. 1, p. 331-342. Et avant tout, la synthèse de K. Flasch, *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung*, V. Klostermann, Frankfurt/Main, 2007, p. 253-276.

4. K. Flasch, *Einleitung*, p. LXXVIII : « Von den ersten Zeilen an forcierte Dietrich in *De origine rerum praedicamentalium* den per-se-Aspekt : Er wollte präzis sagen, welche per-se-Einteilungen dem Seienden als Seiendem zukommen ; er wollte gewiss sein, dass seine Tafel dieser Bestimmungen vollständig ist ; er wollte die Substanz als inhaltliches per-se-Sein,

Comme l'a souligné K. Flasch, les traités ontologiques et noético-cosmologiques de Dietrich établissent les fondements d'une métaphysique dont la visée est de neutraliser le factuel, l'accidentel, l'individuel concret, pour les reconduire au nécessaire, au par soi, à l'unité universelle et conceptuelle, ou plus exactement « conceptionelle »[5]. Dans le *Traité des accidents*, toute consistance ontique est en effet refusée à l'accident, sur le critère de sa non-intelligibilité. Par soi, l'accident n'a ni essence ni définition. Il ne se conçoit que comme mode ou disposition de la substance mondaine. L'accidentalité est d'ailleurs une propriété nécessaire des substances du monde sublunaire, dans la mesure où celles-ci sont caractérisées par l'extériorité, l'altérité, ou la particularité, c'est-à-dire, littéralement, par le fait d'avoir des parties postérieures aux touts essentiels mais potentiels et imparfaits qu'elles constituent[6]. L'homme individuel entretient une certaine altérité par rapport à son essence, dans la mesure où il est une extériorisation transitoire, une instanciation passagère de sa forme essentielle.

Dans la ligne des néoplatonismes arabes, qui se présentent comme des cosmologies et des métaphysiques de l'intellect, Dietrich va se livrer à une systématisation et à une accentuation de l'exigence de reconduction de l'accidentel extérieurement perçu à l'essentiel et au nécessaire intimement pensé. « Omne per accidens reducibile est ad id, quod est per se »[7] ; tel sera l'adage à valeur de loi. Selon K. Flasch, Dietrich fait un usage hyperbolique (« eine Forcierung ») du « per-se-Kriterium »[8], dont la valeur sera paradigmatique. En effet, au fil

nicht allein als Negation des Inseins bestimmen ; er wollte zeigen, dass auch dem Akzidens seine ontologische Dependenz inhaltlich und per se, also nicht akzidentell zukomme ; er wollte darlegen, dass dem Intellekt per se ein Bezug zu seinen Inhalten zukomme und dass er nicht zufälligen Affektionen ausgesetzt ist, sondern dass er als Ursache wirkt, und zwar nicht zufällig, sondern per se. Wenn Wissenschaft Zufallsbeseitigung ist, dann dürfte an ihrem Ursprung, bei der Tätigkeit des Intellekts, nichts Zufälliges belassen werden. Die Notwendigkeit der quiditativen Strukturen konnte nicht der notorisch zufallsausgesetzten Natur (wenigstens nicht der sublunaren) verdankt werden. Die Forcierung des per-se-Kriteriums erzwang entweder einen Verzicht auf die aristotelische Wissenschaftskonzeption oder die Theorie von der konstitutiven Tätigkeit des menschlichen Intellekts ».

5. Dietrich distingue l'*ens naturale*, - étant caractérisé par la potentialité, la matérialité et l'accidentalité, qui œuvre en vue de la réalisation de sa perfection -, et l'*ens conceptionale*, à la fois intelligible et intelligeant, intellect par essence, c'est-à-dire intellect toujours et complètement en acte, dont l'essence coïncide avec l'opération ; en se pensant, l'intellect produit l'intelligible, y compris les quidités des choses naturelles. Voir : *De vis. beat.*, p. 97 ss ; *De int.*, p. 137 ; *De sub. spir.*, p. 305-312 ; et la totalité du traité *De cog. ent.*.
6. Un être naturel est marqué d'accidentalité, dans la mesure où il possède des parties postérieures au tout essentiel qu'il constitue (« habet partes posteriores toto ») : *De acc.*, p. 63-65, 80 ; *De vis. beat.*, p. 67, 76, 83, 88 ; *De int.*, p. 158, 186 ; *De sub. spir.*, p. 305, 307-308 ; *De cog. ent.*, p. 201 ; *De magis*, p. 55, 62-63 ; *De luce*, p. 16.
7. *De orig.*, 3.(33), p. 167, l. 291-292.
8. K. Flasch, *Einleitung*, p. LXXVIII.

des œuvres, Dietrich décline dans les divers champs d'investigation philosophiques le modèle de la reconduction de l'accidentel au « par soi », qui est explicité dans les trois principaux traités d'ontologie, c'est-à-dire dans la première partie du *Traité sur l'origine des réalités catégorielles*, dans le *Traité des quidités des étants*, et dans le *Traité des accidents*[9]. Les œuvres à caractère plus noétique ou métaphysique réactualisent en effet ce modèle pour reconduire l'étant naturel à l'étant « conceptionnel » ou intellectuel dont il émane, pour reconduire les quidités des choses naturelles à l'intellect agent qui les produit, pour reconduire le corps à l'âme, dont il est comme la disposition extérieure, pour reconduire la perception à l'intimité de la conscience, où elle s'origine.

Ici s'intercale une remarque : je traduis *reducere* par « reconduire » et non par « réduire », car Dietrich adopte le schéma néoplatonicien de la procession, qui implique un retour, une re-conduction, et non une abolition ou une réduction, qui signifie donc toujours une tension dynamique. Comme l'a récemment souligné A. de Libera pour Albert le Grand[10], la réalité émanée du principe se réalise dans le processus du retour au principe. Il y a donc retour actif du causé à sa cause, de ce qui est altéré à son identité intime, plutôt que pure assomption d'un inférieur passif par le supérieur. Dans le contexte du questionnement ontologique, l'accidentel sera toujours quelque chose de résiduel et de reconductible au « par soi » ; il ne sera jamais totalement réduit.

Mais venons-en au *Traité des accidents*, au sujet duquel je montrerai deux choses. D'abord, à quelles stratégies Dietrich recourt pour opérer cette reconduction de l'accidentel au « par soi » sur la base du livre VII de la *Métaphysique*. Dietrich lit Aristote à travers Averroès, mais plus encore avec le commentaire de la *Métaphysique* d'Albert le Grand. Deuxièmement, je soulignerai brièvement le potentiel polémique du *Traité des accidents*, non pas dans son évidente charge contre la doctrine eucharistique thomasienne, mais comme alternative à une ontologie promue par une certaine théologie parisienne de la seconde moitié du XIII^{e} siècle, une ontologie « discrétioniste » dont la tendance est à l'autonomisation des diverses strates ontologiques.

9. Dans la deuxième partie du *De quiditatibus*, on trouve le même discours et la même polémique « antithomiste » que dans le *De accidentibus*. Et le *De origine rerum praedicamentalium* commençait par établir les mêmes distinctions que le *De accidentibus* ; certaines parties du *De accidentibus* sont des reprises quasi conformes du *De origine rerum praedicamentalium* (notamment, p. 138-156, 195).

10. A. de Libera, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Vrin, Paris, 2005, p. 120sq., en particulier p. 136. Concernant Dietrich de Freiberg, voir : H. Steffan, *Dietrich von Freibergs Traktat 'De cognitione entium separatorum'. Studie und Text*, Thèse, Universität Bochum, 1977, p. 36.

Le matériau textuel et le modèle exégétique du *Traité des accidents*

Selon le constat de R. Imbach, le *Traité des accidents* est un « étonnant traité »[11]. Il déroule un commentaire du livre VII de la *Métaphysique*, une exposition philosophique, qui s'affiche cependant sous le titre d'une question théologique, celle de la possible subsistance des accidents séparément de leur substance[12]. Mais il y a plus : pour répondre (négativement) à cette question, Dietrich commente *Métaphysique* VII à l'aide d'un autre texte aristotélicien, le chapitre 4 du premier livre des *Analytiques postérieurs*, là où Aristote distingue diverses manières dont une propriété appartient à un sujet « par soi » et non « par accident », dont un attribut est dit d'un sujet « par soi » et non « par accident »[13]. Non content de donner une leçon sur *Métaphysique* VII, Dietrich y entrecroise cet autre texte, qui est omniprésent matériellement, comme structure portante du *Traité* et comme opérateur argumentatif. Au centre de l'argumentation, le chapitre 21 du *Traité* est une exposition d'*Analytiques Postérieurs* I, 4[14] ; le chapitre 22 utilise cet outil logique pour la résolution de la problématique eucharistique.

En guise de rapide rappel : dans ce chapitre des *Analytiques postérieurs*, Aristote élucide les conditions de possibilité de la démonstration scientifique, à savoir l'universalité et la nécessité de la prédication - son caractère de *omni* et *per se*. À cette occasion, il distingue trois manières principales dont un attribut peut appartenir « par soi » à un sujet. *Primo modo* sont dits *per se* les attributs qui appartiennent à l'essence du sujet et qui entrent donc dans la définition du sujet : par exemple, la ligne ou le côté qui est une partie essentielle du triangle et qui entre donc dans la définition du triangle (« figure plane à trois côtés »). *Secundo modo* sont dits *per se* les attributs dans la définition desquels entre le sujet, sans que ceux-ci n'entrent dans la définition de leur sujet : par exemple, le pair et l'impair sont des propriétés du nombre, le nombre entre dans leur

11. R. Imbach, *Pourquoi Dietrich de Freiberg a-t-il critiqué Thomas d'Aquin ?*, p. 122.

12. *De acc.*, 1.(1), p. 55, l. 4-5 : « […] et utrum possint aliqua virtute agente vel conservante esse eorum a subiectis separari et permanere secundum se absque subiectis ».

13. Voir A. Ch. Lloyd, *Necessity and Essence in the Posterior Analytics*, dans E. Berti (éd.), *Aristotle on Science. The Posterior Analytics. Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum held in Padua from September 7 to 15*, 1978, Antenore, Padova, 1981, p. 157-172 ; H. Granger, *The Differentia and the Per Se Accident in Aristotle*, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 63 (1981), p. 118-129. En ce qui concerne son interprétation par Thomas d'Aquin : P. L. Reynolds, *Per se Accidents, Accidental Being and the Theology of the Eucharist in Thomas Aquinas*, dans *Documenti e studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 13 (2002), p. 193-230.

14. *De acc.*, 21.(1), p. 82, l. 44-48 : « Ad intentionem autem propositae investigationis, utrum videlicet accidens quacumque virtute agente seu conservante possit esse sine subiecto, considerandum primo, quod ea, quae sunt per se primo et secundo modo per se, quos enumerat Philosophus in libro Posteriorum, simpliciter et omnibus modis est impossibile non inesse his, quibus conveniunt per se ».

définition (le pair est défini comme la propriété des nombres divisibles par 2), mais le pair et l'impair n'entrent pas dans la définition du nombre. *Tertio modo* et de manière plus large, sont dits *per se* les attributs qui appartiennent essentiellement à un sujet, qui ne sont donc pas des accidents comme le blanc serait un accident de tel ou tel homme[15].

Cette mise au point logique, relative à la prédication apodictique, vient se loger au cœur de l'enquête sur l'accident conduite par Dietrich de Freiberg. La convocation de ce texte des *Analytiques* n'est cependant pas extravagante : Aristote lui-même y invite en *Métaphysique* VII, chapitre 5 (1030b 19), avec le célèbre cas du camus, qui est un accident dans la notion duquel intervient nécessairement ou « par soi » la notion de nez :

> [...] ce n'est certes pas par accident que la concavité et le camus sont propriété du nez, c'est par soi (*kath' autèn*) [Trad. Tricot : « par essence »].

Le recours aux *Analytiques postérieurs* I, 4 pour lire *Métaphysique* VII n'est pas non plus original, mais dépend directement, peut-être exclusivement, d'Albert le Grand. Thomas d'Aquin ne pratique pas cette lecture croisée dans sa *Sentencia sur la Métaphysique* ; Siger de Brabant encore moins dans ses *Quaestiones in Metaphysicam*. Cette méthode, qui est suggérée par Averroès dans son *Commentaire de la Métaphysique*[16], semble bien avoir été développée en Allemagne par Albert et Dietrich. La pratique albertinienne est plus souple, moins consciente peut-être que celle de Dietrich ; cependant, dans son commentaire de la *Métaphysique*, en particulier des livres IV et VII, Albert met en place toute une stratégie de reconduction de l'accidentel au « par soi » ; il

15. Aristote, *Seconds Analytiques*, I, 4, 73a 34 ss, trad. P. Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2005, p. 83 : « Est dit appartenir 'par soi' à une chose tout ce qui lui appartient comme élément de son 'ce que c'est', par exemple la ligne appartient par soi au triangle, et le point à la ligne (en effet l'essence des seconds est constituée des premiers, et les premiers sont contenus dans l'énoncé qui dit ce que sont les seconds). On parle aussi d'appartenance 'par soi' dans tous les cas où des choses appartiennent à d'autres, lesquelles sont contenues dans la formule qui montre ce que sont les premières, par exemple le rectiligne et le courbe appartiennent par soi à la ligne, et l'impair et le pair, le premier et le divisible, le carré et l'oblong appartiennent par soi au nombre. Et toutes ces choses contiennent dans la formule qui dit ce qu'elles sont, les unes 'ligne', les autres 'nombre'. De la même manière aussi dans les autres cas, je dis que les choses de cette sorte appartiennent par soi à chacun des sujets, mais toutes celles qui n'appartiennent à d'autres d'aucune de ces deux manières, je les appelle des accidents, par exemple le cultivé ou le blanc pour l'animal ».

16. Voir en particulier : Averroes, *In Aristotelis Metaphysicorum*, Lib. VII, Comm. 11, dans *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Venetiis apud Iunctas 1562-1574, réimpr. Minerva, Frankfurt/Main, t. 8, 1962, 161vG-H. Albert mentionne aussi l'importance et la justesse de l'interprétation d'Al-Farabi : *Liber I Posteriorum Anlyticorum*, Tract. II, cap. 11, ed. A. Borgnet, Vivès, Paris, t. 2, 1890, p. 46-47.

le fait avec les *Analytiques Postérieurs* I, 4 et la bénédiction d'Averroès[17]. Dans le souci d'aller vite, je procède ici à une condensation extrême et à une simplification de la solution albertinienne. Pour la comprendre, il faut distinguer l'accidentel concret (la *res accidentalis*) - ce blanc inhérent à Socrate - de l'accidentalité abstraitement envisagée (la *ratio accidentis*[18]) - l'accident en général ; ce dernier peut d'ailleurs être spécifié : il est possible de parler abstraitement de la couleur en général, de la blancheur en général, etc. Or la prédication *per se secundo modo* sert à reconduire cette accidentalité abstraitement conçue, c'est-à-dire la *ratio accidentis*, à la nécessité du noyau substantiel ou du sujet, qui est ce qu'il est par soi, et non par accident. Comme le pair se définit au moyen du nombre, qui est son sujet, l'accidentalité se conçoit en rapport à la substantialité, la couleur se définit en rapport au corps qui la supporte, et la blancheur se définit par rapport à la vision qui la reçoit :

Modèle de reconduction à partir d'Albert le Grand

(a.) Le pair est la propriété mathématique du nombre en tant que celui-ci est divisible par 2.
(b.) L'accident est le mode extériorisé[19] ou la disposition de la substance en tant qu'elle est composée et altérable.
(c.) La couleur est la surface du corps en tant qu'il est visible.
(d.) La blancheur est une couleur (de) pour la vue, en tant que la blancheur a une fonction de critère pour la vue (*disgregativa visus*).

17. Albert le Grand, *Metaphysica*, Lib. 7, tract. 1, cap. 7, ed. Colon. t. 16, pars 2, 1964, p. 320 : « et sicut bene dicit Averroes (...) ».
18. Cette distinction entre *res accidentalis* et *ratio accidentis* (i.e. *accidentalitas*) est implicite chez Albert. On la trouvera explicitement formulée chez Henri de Gand, *Summa*, Art. 32, q. 5, ed. L. Hödl, dans *Opera omnia*, ed. coor. R. Macken, Leuven University Press-E.J. Brill, t. 27, 1991, p. 79 ss. Elle apparaît également chez Jean Duns Scot, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 1, ed. R. Andrews *et al.*, *Opera philosophica*, t. III-IV, Franciscan Institute Publ. St Bonaventure University, New York, 1997, p. 92. Voir P.J.J.M. Bakker, « Inhérence, univocité et séparabilité des accidents eucharistiques. Observations sur les rapports entre métaphysique et théologie au XIVe siècle », dans J.-L. Solère, Z. Kaluza (éds.), *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Vrin, Paris, 2002, p. 193-245, p. 197.
19. Albert le Grand, *Metaphysica*, Lib. 7, tract. 1, cap. 7, ed. Colon., t. 16, pars 2, 1964, p. 327b : « In antehabitis autem ostendimus, quoniam accidens ordinabile in genere et specie non absolvitur ab esse substantiae, quia ipsum est quaedam substantia sub tali esse, et ideo non est nisi modus substantiae ».

Dans chacune de ces tentatives imparfaites de définition de l'accident, le sujet ou la substance est prédiqué *in obliquo* (au génitif), pour « jouer le rôle de »[20] différence spécifique. Pointant le même usage du génitif, *Métaphysique* VII, 1, 1028a 18-19, précise que l'accident est *ens* en tant que *ens entis*. À cet *ersatz* de différence spécifique que constitue le sujet prédiqué au génitif, on ajoute encore la raison pour laquelle la « passion par soi » (a) ou l'accident (b, c, d.) est possédé par le sujet : « être divisible par 2 », « être altérable », « être visible », « être critère »[21]. Les accidents peuvent bien être considérés abstraitement ; ils ne peuvent toutefois être conçus séparément de tout sujet :

> […] en l'orbe de la définition, ils peuvent être envisagés sans le sujet dans lequel ils sont [concrètement] ; on peut par exemple définir le blanc sans l'homme ; ils ne peuvent cependant être défini sans aucun sujet, car l'accident « par accident » (i.e. l'accidentalité) est reconduit à l'accident « par soi » (i.e. les propriétés « par soi »*secundo modo dicendi per se*) ; c'est pourquoi, il est défini par le truchement de son sujet propre[22].

Concernant maintenant les accidents individuels concrets[23], il n'y a bien sûr pas de définition à rechercher, même bâtarde, car il n'y a pas de définition de l'individuel. Cependant, les signifier – les viser par un discours quelconque – implique la co-référence à leur substance : ce blanc est la couleur du vêtement de Socrate. Ce blanc n'est quelque chose essentiellement – une couleur – qu'en existant dans son sujet – le vêtement de Socrate. Parallèlement, la définition approximative de l'accident abstraitement envisagé ne donnait pas le « quid erat esse » absolument, mais elle signifiait « hoc esse in hoc »[24]. De manière générale, la raison ou essence de l'accident est donc une essence « diminuée », dérivée[25]. Comme la raison de la « passion par soi » *secundo modo dicendi*

20. Albert le Grand, *Metaphysica*, Lib. 7, tract. 1, cap. 7, ed. Colon., p. 327 : « Dico autem loco differentiae, quia accidens propriam diffinitionem non habet neque propriam differentiam […] ». Voir aussi : *Ibid.*, cap. 9, p. 332.

21. Cette manière descriptive de définir est explicitée in Albert le Grand, *Liber I Posteriorum Analyticorum*, tract. II, cap. 9, ed. A. Borgnet, Vivès, Paris, t. 2, 1890, p. 41.

22. Albert le Grand, *Metaphysica*, Lib. 7, tract. 1, cap. 10, ed. Colon., p. 334a-b : « […] possunt ostendi diffinitive sine subiecto, in quo sunt, sicut si diffiniatur album sine homine, sed tamen non possunt diffiniri sine quocumque subiecto, quia accidens per accidens ad accidens per se reducitur, et tunc per proprium subiectum diffinitur ».

23. La prédication des termes accidentels concrets a donné lieu à quantité d'autres discussions, en particulier dans les milieux artistes, parisien et oxonien. À ce sujet : S. Ebbesen, *Concrete Accidental Terms : Late Thirteenth-Century Debates about Problems Relating to such Terms as 'album'*, dans N. Kretzmann (ed.), *Meaning and Inference in Medieval Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988, p. 107-174.

24. Albert le Grand, *Metaphysica*, Lib. 7, tract. 1, cap. 9, ed. Colon., p. 330.

25. Albert le Grand, *Metaphysica*, Lib. 7, tract. 1, cap. 4, ed. Colon., p. 320a : « Propter quod accidentis essentia nulla est secundum se accepta. Et si dicatur aliquando essentia, erit essen-

per se (le pair), l'essence de l'accident flue (*fluit*)[26] ou procède (*egreditur*)[27] de l'essence de son sujet. Cette dépendance essentielle signe une indistinction de l'essence et de l'être de l'accident ; en retour, l'inhérence actuelle – l'être dans et par le sujet – devient une propriété essentielle et nécessaire de l'accident. L'inhérence actuelle – l'être dans – est qualifiée par Albert de propriété « par soi » de l'accident « primo modo dicendi per se », car elle fait partie de la définition ou raison essentielle de l'accident (comme la ligne ou le côté appartient à l'essence du triangle). En commentant le livre IV, Albert constate la dépendance essentielle de l'accident :

> Il faut en effet que tout ce qui est prédiqué par accident soit reconduit à quelque prédication par soi ; en effet, l'accident est ce qui, alors qu'il est dans un sujet, n'y est pas comme une partie [discrète], il est ce qui ne peut pas être sans ce dans quoi il est. De fait, il échoit à la raison d'accident d'être dans un autre et d'être prédiqué d'un autre, absolument ou relativement[28].

Et il précise sa solution au moyen d'*Analytiques postérieurs* I, 4 :

> Lorsque nous disons que la substance, et en particulier la substance première, est « par soi » sujet et que l'accident est « par soi » dans un autre et prédiqué d'un autre, nous le concevons sur le mode de la prédication par soi dans laquelle le prédicat appartient à la raison du sujet. Ce mode, nous l'avons déjà dit être le premier des modes de prédication par soi distingués dans les *Analytiques postérieurs* [...][29].

Dans le *Traité des accidents*, Dietrich de Freiberg adopte et remodèle ces déterminations. Il développe les propositions exégétiques d'Albert, pour les mettre bientôt au service d'une métaphysique à orientation proclienne, qui se présentera comme une machine de reconduction de l'accidentalité naturelle au par soi conceptionnel.

tia ab esse derivata dicta, et non erit essentia, cuius actus sit esse ». Un peu plus loin, Albert souligne sa dette envers Averroès, à cet égard : *Ibid.*, cap. 9, p. 330b : « [...] quae non sunt nisi modus entis, et sicut bene dicit Averroes, non sunt ens, nisi ens ab esse sit derivatum [...] ».

26. Albert le Grand, *Liber I Posteriorum Anlyticorum*, tract. II, cap. 9, p. 42.

27. *Ibid.*, tract. II, cap. 11, ed. A. Borgnet, p. 46.

28. Albert le Grand, *Metaphysica*, Lib. 4, tract. 2, cap. 4, ed. Colon., p. 179b : « Oportet enim, quod omne per accidens ad aliquod per se praedicatum reducatur ; accidens enim est, quod cum sit in aliquo, non est in eo velut quaedam pars, et impossibile est esse sine eo in quo est. Et sic patet, quod in ratione accidentis cadit esse in alio et de alio praedicari aut simpliciter aut secundum quid ». Voir aussi : Id., *De praedicabilibus*, tract. I, cap. 5, ed. A. Borgnet, t. 1, 1890, en particulier, p. 9b.

29. Albert le Grand, *Ibid.*, p. 180b : « Quando autem dicimus substantiam et maxime substantiam primam per se esse subiectum et accidens per se esse in alio et esse praedicatum, intelligimus de illo modo dicendi per se in quo praedicatum est de ratione subiecti. Quem modum inter modos dicendi per se in *Analyticis Posterioribus* iam dudum diximus esse primum [...] ».

Stratégies exégétiques pour une reconduction de l'accidentel au par soi

Le *Traité des accidents* est fait de deux parties. La première (chapitres 1 à 16), à caractère thétique, est un commentaire sélectif de *Métaphysique* VII, qui prend souvent appui sur Averroès. La seconde partie (chapitres 17 à 23) est polémique ; elle est dirigée contre la thèse de la possible séparation des accidents, défendue par les *communiter loquentes*. La première partie divise, distingue, puis établit que l'accident n'a pas d'essence, de quidité et de définition propre ; la seconde reconsidère les divisions de la première partie avec la grille de lecture fournie par les *Analytiques postérieurs* I, 4, pour rapatrier l'accidentel et la factuel dans le domaine du « par soi » et du nécessaire.

Le *Traité de accidents* s'ouvre sur une série de mises au point terminologiques. Dietrich distingue les propriétés ou accidents au sens large des accidents strictement définis. Dans la première classe, il range aussi les propriétés et les « passions par soi » des étants, qui relèvent du second mode de la prédication « par soi », à l'instar du pair et de l'impair. Ces propriétés et passions par soi procèdent des principes de leur sujet, par exemple de la composition du nombre procède le fait qu'il soit divisible par 2 ou non, mais ils ne s'ajoutent pas à leur sujet, ils ne s'y joignent pas en y introduisant quelque chose de positivement différent. Par contre, les accidents proprement dits, en particulier les qualités et les quantités, s'attachent ainsi à leur sujet ou substance ; ils y introduisent une nature positive, par exemple le blanc. Dietrich adopte ici la stricte vulgate aristotélicienne ; il distingue prédication « par soi » de prédication « par accident », semblant préserver l'accident naturel, qui existe positivement dans la réalité extra-mentale, de toute réduction au statut de propriété logiquement conçue dans la dépendance de son sujet.

Il introduit ensuite une distinction supplémentaire relative à la première classe, en considérant la manière dont les propriétés et les passions par soi procèdent de leur sujet. Il nomme « propriété » du sujet (par exemple le rire de l'homme) l'attribut qui procède des principes naturels de son sujet (les facultés de l'âme humaine). Ainsi, même si elles ne sont pas des choses naturelles ou des accidents proprement dits, ces propriétés touchent à la réalité naturelle, car elles accompagnent les processus de génération naturelle. Elles appartiennent naturellement à l'espèce du sujet en tant qu'elle est divisée en ses individus concrets (le rire appartient à chacun des hommes individuels). Par opposition, les « passions par soi » (le pair et l'impair pour le nombre) découlent logiquement des principes purement formels ou rationnels de leur sujet (la divisibilité ou la non-divisibilité par 2). Ces passions appartiennent au pur royaume des *entia conceptionalia* produits par l'intelligence ; à ce titre, elles sont dites « antérieures au tout », c'est-à-dire à l'espèce constituée par les principes formels

dont elles procèdent logiquement (dans notre exemple, le pair est logiquement antérieur à la suite des entiers naturels pairs).

Tableau des accidents d'après
Dietrich de Freiberg, *De acc.*, 2-3, p. 55-57

1) « L'attribut accidentel » (acception commune) : accidents, propriétés et passions prédiquées de leur sujet « par soi » *secundo modo dicendi per se*.

1a) Les « propriétés » (le rire pour l'homme) qui procèdent naturellement des principes de composition de leur sujet (les facultés de l'âme).

1b) Les « passions par soi » (le pair et l'impair pour le nombre) qui procèdent logiquement des principes purement formels de leur sujet (la divisibilité par 2).

2) « L'accident naturel » (acception propre) : « est dit introduire dans la substance une nature réelle en vertu de laquelle la substance est quelque chose de meilleur et participe au mouvement et au changement ».

Après avoir opéré ces clarifications et ces distinctions, Dietrich prépare longuement le terrain de la reconduction de l'accidentel au par soi, en commentant *Métaphysique* VII. Il s'agira finalement de neutraliser l'apparente autonomie des accidents de la seconde classe par l'inscription de celle-ci dans la première. Ici je passe toute la partie constructive de l'argumentation, pour aller immédiatement à la fin du *Traité des accidents*, où l'ontologie théodoricienne se décide en l'espèce d'une négation de l'accidentel, du factuel et du contingent. Par ailleurs, il est notable que les sept derniers chapitres (7 à 13) du *Traité des quidités des étants* présentent exactement la décision énoncée dans les trois derniers chapitres (21 à 23) de notre traité.

Pour refuser toute autonomie essentielle à l'accident, qui n'a ni quidité ni définition propre, Dietrich accomplit une première reconduction, en rapatriant l'accident dans cette sorte de monade quasi leibnizienne qu'est la substance[30]. L'exemple du camus est érigé en cas normatif[31] ; le procédé n'est pas anodin, si l'on considère, abstraction faite des subtilités médiévales, que « camus » n'est

30. Là encore, nous empruntons la voie frayée par K. Flasch, *Einleitung*, p. XVII. : « [...] bestimmt er - Leibniz vorwegnehmend - den Begriff der Substanz und des Akzidens von der Tätigkeit her ; man muss bei Dietrich von einer Dynamisierung der gesamten Weltansicht sprechen ».

31. *De acc.*, p. 74 ; *De quid.*, p. 115, 118.

finalement qu'un type assez marginal de nom connotatif (nous avons un adjectif pour la concavité du nez, mais cet usage linguistique est exceptionnel : il est impossible que nous ayons un adjectif pour signifier le blanc du cygne, un autre pour signifier le blanc de la neige, etc.). Usant donc de la topique du « camus » qui ne peut être pensé ou signifié sans la notion de nez, Dietrich souligne que l'accident ne peut être conçu ou signifié sans la notion de substance ; à la manière du camus qui est une forme possible du nez, une manifestation particulière du nez, l'accident est littéralement une *dispositio*[32] de la substance. Les substances du monde sublunaire sont en effet caractérisées par le fait d'avoir des parties postérieures à leur essence et disposées (*disposita*) les unes par rapport aux autres[33]. Dans cette optique, l'accident n'est rien d'autre que la substance explicitée.

Pour signifier cette dépendance essentielle de l'accident, en particulier comme en général, Dietrich adopte et renverse la stratégie exégétique mise en place par Albert. La substance n'entre pas dans toute tentative de définition de l'accident à la manière oblique dont le nombre entrait dans la définition du pair pour jouer le rôle de la différence, mais elle est une véritable partie constitutive de l'accident, comme le côté est la partie formelle essentielle du triangle. Ce n'est plus l'accident qui est dit appartenir à la substance « par soi » *secundo modo dicendi per se*, mais la substance qui est dite appartenir à l'accident *primo modo dicendi per se*, dans la mesure où elle « essentie» et « quidifie » l'accident[34]. Au moyen de la théorie aristotélicienne de la prédication « par soi », Dietrich précise en effet :

> Il en va de même pour les autres accidents, qui sont positivement dans la nature et qui appartiennent par soi à un genre de catégories, comme la quantité, la qualité et les autres genres, ainsi que leurs espèces. Ce qui entre dans leur définition concerne le premier mode de ce qui est prédiqué par soi, dans la mesure où ce qui entre dans leur définition et leur définition elle-même sont dits à leur sujet et leur reviennent par soi. Or, la substance entre dans leur définition, sinon il serait impossible de définir quelque chose d'eux, comme le dit le Philosophe au livre VII[35].

32. *De acc.*, p. 75 ; *De quid.*, p. 115-118 ; *De orig.*, p. 138, 148-149, 185 ; *De vis. beat.*, p. 18, 76 ; *De int.*, p. 186 ; *De cog. ent.*, p. 186 ; *De magis*, p. 60 ; *De luce*, p. 16.

33. *De acc.*, p. 63-65, 80 ; *De quid.*, p. 115 ; *De vis. beat.*, p. 67, 76, 83, 88 ; *De int.*, p. 158, 186 ; *De cog. ent.*, p. 201 ; *De magis*, p. 55, 62-63 ; *De luce*, p. 16 ; *De sub. spir.*, p. 305, 307-308.

34. *De acc.*, p. 66. Le résumé anonyme du *Traité des accidents* édité par A. Beccarisi n'accepte pas cette conclusion extrême : *Tractatus de natura accidentis*, dans *Texte aus der Zeit Meister Eckharts*, F. Meiner, Hamburg, 2004, p. 248. L'interprétation de Dietrich est compliquée : c'est la substance qui devient, en quelque sorte, attribut, alors que, chez Aristote, c'était le composant essentiel (le côté) de la substance/sujet (le triangle) qui était un attribut appartenant à la substance /sujet *primo modo dicendi se*.

35. *De acc.*, 21.(4), p. 82, l. 74 - 83, l. 81 : « Similiter autem se habet quantum ad alia accidentia po-

Coïncidant nécessairement avec sa définition, donc avec la substance, l'accident se conçoit comme un mode (selon le modèle de la conjugaison du verbe – pour le temps) ou une déclinaison de la substance (selon le modèle de la déclinaison du nom – pour les qualités, les quantités, etc). La substance ne se contente donc plus d'intervenir à un cas oblique dans la définition de l'accident, mais, par une inversion de perspective, l'accident se conçoit comme une flexion ou une désinence de la substance. C'est Socrate qui blanchoie, plutôt que le blanc qui appartient à Socrate. L'accident n'est pas un « quid » dans la réalité naturelle et n'a donc pas de quidité, sinon de manière dérivée ou, comme le dit Dietrich, *logico modo*[36]. En effet, l'accident est dit être quelque étant et posséder une consistance quiditative par attribution analogique à la substance[37]. À cet effet, Dietrich adopte une lecture sémantique de l'analogie que A. de Libera a étudiée en détail[38] : à savoir le modèle aristotélicien de la dérivation paronymique (« grammairien » dérivé de « grammaire ») qui a été associé par la tradition philosophique arabe à la doctrine de la prédication analogique de l'étant, elle aussi d'origine péripatéticienne. Sur la base de cette association, Averroès a conçu l'accident comme une simple flexion de la substance, fondant un rapport de dépendance que la scolastique latine conçoit en termes d'« analogie d'attribution » et dont Dietrich a tiré des conséquences ontologiques décisives : à savoir que les analogués ne sont essentiellement que ce qu'ils sont en tant qu'analogués[39].

sitiva in natura, quae per se sunt in aliquo genere praedicamentorum, ut quantitas, qualitas et cetera genera et species eorum. In his enim ea, quae cadunt in definitione eorum, pertinent ad primum modum dicendi per se, inquantum ea, quae cadunt in definitione eorum, et ipsa definitio dicitur de ipsis et convenit eis per se. Cadit autem secundum hoc substantia in definitione eorum, sine qua impossibile est aliquid ipsorum definiri, sicut dicit Philosophus in VII […] ».

36. *De acc.*, p. 68-73 ; *De quid.*, p. 117 ; *De cog. ent.*, p. 177 ; *De int.*, p. 200.

37. *De acc.*, p. 66-67, 75-76 ; *De quid.*, p. 114, 118 ; *De orig.*, p. 144-145. Dans le *De subiecto*, Dietrich expose une théorie de l'analogie qu'il attribue à Averroès. Il mentionne d'abord l'analogie *ab uno efficiente* : quelque chose est dit être ceci ou cela par attribution à sa cause efficiente (l'herbe est dite médicinale par attribution à la médecine). Il traite ensuite de l'analogie *ad unum finem* : quelque chose est dite être ceci ou cela par attribution à sa cause finale (l'exercice est dit sain par attribution à la santé du corps qui le finalise). Enfin, il signale un troisième type, qui peut être compris comme une dérivation formelle et qui s'applique au cas de la substance et de l'accident : *De subiecto*, 3.(6), p. 281, l. 83-87 : « […] tertio modo attribuuntur accidentia substantiae tamquam subiecto, subiecto, inquam, non tamquam in potentia, sed potius tamquam magis formali, cui formaliter et simpliciter et essentialiter et vere convenit ratio entis, et consequenter alia dicuntur entia, quia sunt talis entis dispositiones ».

38. A. de Libera, *Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être*, dans les *Etudes philosophiques*, 3-4 (1989), p. 319-345.

39. *De subiecto*, p. 281 (cf. note 37). Voir aussi le *De orig.*, p. 145-146. Concernant l'histoire de l'analogie : Alain de Libera, *Les sources gréco-arabes* ; Id., *Métaphysique et noétique*, p. 95-142.

Cette donnée sémantique constituera une pièce centrale de la métaphysique de Dietrich : les quantités, les qualités et les relations sont des explicitations de la substance ; leur statut sémantique casuel renvoie à la dimension ontologique factuelle de ces substances qui sont composées et qui sont imparfaitement en acte (c'est-à-dire des substances qui ne sont pas des intellects par essence et dont l'opération ne coïncide pas avec l'essence[40]). Ainsi, sur le même plan sémantique, la définition du sujet dit encore la raison pour laquelle une passion ou un accident lui appartient nécessairement, comme le pair ou l'impair appartiennent « par soi » au nombre[41]. Et cette raison, c'est toujours l'imperfection de la substance mondaine, dont l'essence et l'opération ne s'identifient pas. Ainsi, la substance mondaine doit s'expliciter sous la forme d'accidents : elle a besoin d'instruments, d'organes, de parties corporelles, pour accomplir son opération et se parachever. Le feu ne brûle pas par essence, il ne brûle pas en tant qu'il est feu, mais par la chaleur qu'il possède[42]. La raison pour laquelle l'accident est possédé par le sujet coïncide avec l'imperfection du sujet. Pour réaliser leurs opérations, les substances du monde s'extériorisent ; en elles, la

40. Les intellects par essence sont aussi dits « causes essentielles ». En eux, l'opération coïncide avec l'essence : ils sont ce qu'ils pensent et ils pensent ce qu'ils sont. Dans la filiation du néoplatonisme (Proclus, *Livre des causes*, mais aussi Plotin arabe), ces intelligences non grevées d'accidentalité sont conçues comme des puissances actives diffusives d'elles-mêmes : leur activité substantielle est productrice. Elles sont donc des causes essentielles, contenant leur effet sur un mode plus noble qu'il n'est en lui-même, c'est-à-dire comme émanation fluant hors du principe. Ces aspects, présents dans toute l'œuvre de Dietrich, sont développés en particulier dans le *De visione beatifica*, le *De animatione coeli*, et le *De cognitione*. Au sujet des intellects par essence, voir : B. Mojsisch, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, F. Meiner, Hamburg, 1977, p. 225 ss. ; Id., *The Theory of Intellectual Construction in Theodoric of Freiberg*, dans *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* (1997.2), p. 69-79 ; Alain de Libera, *Introduction à la mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, O.E.I.L., Paris, 1984, p163-230 ; M. R. Pagnoni-Sturlese, *La 'Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognitiva inferior intellectu' di Teodorico di Freiberg*, dans R. Creytens, P. Künzle (éds.), *Xenia Medii Aevi historiam illustrantia*, Roma, Ed. di storia e letteratura, 1978, p. 101-139 ; R. Imbach, *Die deutsche Dominikanerschule. Drei Modelle einer Theologia mystica*, dans M. Schmidt (hrsg.), *Grundfragen christlicher Mystik, Frommann-Holzboog*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987, p. 157-172, repris dans R. Imbach, *Quodlibeta*, p. 109-127. Concernant la causalité essentielle en particulier : K. Flasch, *Einleitung*, dans Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, p. XV-LXXXVI ; L. Sturlese, *Il 'De animatione caeli' di Teodorico di Freiberg*, dans R. Creytens *et al.*, *Xenia Medii Aevi*, p. 175-245 (p. 206 et 212 ss.) ; T. Suarez-Nani, *Remarques sur l'identité de l'intellect et l'altérité de l'individu chez Dietrich de Freiberg*, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45 (1998), p. 96-115 (p. 98 ss.) ; M. R. Pagnoni-Sturlese, *Filosofia della natura e filosofia dell'intelletto in Teodorico di Freiberg e Bertoldo di Moosburg*, dans K. Flasch (hrsg.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, p. 115-127.

41. *De acc.*, p. 83, p. 88 ; de manière plus explicite encore : *De quid.*, p. 117-118.

42. *De acc.*, 18.(9), p. 80, l. 138-140 : « Unde Philosophus in libro *De sensu et sensato* dicit, quod ignis et aqua et similia non agunt in eo, quod ignis et aqua, sed in eo, quod calidum et frigidum ».

composition signe une sortie (hors) de la simplicité formelle qu'elles ne possèdent que dans le principe causal dont elles émanent ; dans ce principe, elles sont pré-contenues sur un mode plus noble et pur de toute accidentalité ; et elles retournent à ce principe en se convertissant vers l'intériorité de leur essence.

Prise en un sens large, l'accidentalité peut donc renvoyer à la procession des substances du monde sublunaire hors de leur cause ; cette sortie représente à la fois l'avènement de la nature et une perte d'intelligibilité. Dans cette métaphysique de la forme, qui démarque le monde de la nature et de la perception de la sphère des essences pensées, le caractère adventice de l'accident résiste en effet à toute intelligence. Dans l'horizon de la métaphysique de l'intellect élaborée par l'école « dominicaine allemande », Dietrich adopte un schème dont C. D'Ancona a attribué la première conception au traducteur arabe de Plotin (l'auteur de la *Théologie d'Aristote*)[43]. Selon cette version-là de la procession néoplatonicienne, le plus universel (ou conceptionel) est assimilé au plus parfait ; les émanations descendantes de l'universel se mesurent en degrés de particularité[44]. Le plus particulier est le moins parfait, le superfétatoire et le résiduel ; il sera le plus engagé dans la multiplicité du sensible, le plus extérieur au noyau essentiel de la substance et le moins intelligible. Comme le dira Dietrich dans le *De intellectu* – et comme l'ont souligné L. Sturlese et T. Suarez-Nani –, « les individus (i.e. le degré maximal de particularité) se trouvent accidentellement dans la nature »[45]. Le principe de la procession – l'intellect par essence – est donc aussi l'instrument du retour et le lieu où il faut retourner. Recollant au texte trivial d'*Analytiques postérieurs* I, 4, le même traité *De intellectu et intelligibili* conclura à la nécessité de retourner intellectuellement au « par soi », c'est-à-dire à l'universel, en un idéal d'abolition de l'accident dont la particu-

43. Il s'agit de ʿAbd al-Masîh Ibn Nâʿima, un proche d'al-Kindî, qui fit une paraphrase des livres IV à VI des *Ennéades*, revue par al-Kindî lui-même. À ce sujet, D. Gutas, *Pensée grecque, culture arabe*, Aubier, Paris, 2005, p. 223. Concernant la nouveauté doctrinale introduite par cette traduction *ad sensum* : C. D'Ancona, *La notion de 'cause' dans les textes néoplatoniciens arabes*, dans C. Chiesa, L. Freuler (éds), *Métaphysiques médiévales. Études en l'honneur d'André de Muralt*, *Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie* 20 (1999), p. 55-57.

44. *De int.*, II, 14.(2), p. 156, l. 111-117 : « In corporalibus [...] quanto magis est aliquid universale, tanto magis est in potentia [...] ut patet in genere et specie et individuo. In separatis autem est e converso, videlicet quod, quanto sunt universaliora, tanto magis sunt in actu, et quanto magis recedunt ab universalitate, tanto magis recedunt ab actu et cadunt in esse potentiale ». La formulation est encore plus évidente dans le *De cog. ent.*, p. 225.

45. *De int.*, II, 20.(6), p. 161, l. 33-34. « Non sic autem se habent individua, quia individua inveniuntur accidentaliter in natura ». À ce sujet : L. Sturlese, *Il 'De animatione caeli' di Teodorico di Freiberg*, p. 206-207 ; T. Suarez-Nani, *Remarques sur l'identité de l'intellect*, p. 96-105, 110 ; Id., *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII^e siècle*, Vrin, Paris, 2002, p. 56-69. L'auteur pointe une sorte de hiatus, de saut ontologique : la réalité naturelle est comme « tombée », déchue du principe par soi.

larité coïncide avec la non-intelligibilité :

> Onzièmement, il est nécessaire que ce qui est conçu, soit par soi. En effet, ce qui est accidentellement, ne se conçoit pas. Ce qui se conçoit, on ne peut le concevoir être à la fois autrement qu'il n'est, ni réellement ni conceptuellement. Et telle est la propriété de ce qui est par soi[46].

Avec la reconduction de l'accident à la substance qui le « quidifie », Dietrich promeut une reconduction systématique de l'accidentel à l'intelligibilité du par soi. Lorsqu'il aborde la question de l'être d'inhérence de l'accident et de la manière dont l'inhérence se prédique de l'accident, il adopte, déplace puis renverse à nouveau la lecture d'Albert le Grand. Chez Albert, l'inhérence était un constituant essentiel de l'accidentalité, elle était donc prédiquée de l'accidentalité « par soi » *primo modo dicendi per se* : l'accidentalité était définie par l'inhérence, elle se concevait comme l'inhérence de propriétés à un sujet, en vertu de la spécificité de ce sujet. Selon Dietrich, cette perspective ne peut être que faussée, car un mode d'être ne peut entrer dans une définition à titre de partie formelle. Dans cette métaphysique de l'essence et de la forme, l'être (d'inhérence ou d'auto-subsistance) est bien une formalité, mais il n'est pas une partie antérieure au tout, qui entre dans la constitution quiditative et essentielle de la chose. Il est plutôt comme une passion par soi qui découle des principes de la chose ; il est comme l'impair ou le pair pour le nombre :

> (...) et selon cela, ils ont un rapport à la substance par leur essence, et non pas en tant qu'il sont inhérents à la substance, ce qui est accidentel pour l'accident, même si cet accidentel est [possédé] « par soi » selon le second mode de ce qui est prédiqué par soi[47].

46. *De int.*, III, 34.(12), p. 206, l. 116-119 : « Undecimo necessarium est, ut ea, quae intelliguntur, sint per se. Illa enim, quae accidentaliter sunt, non intelliguntur. Illa enim, quae intelliguntur, simul intelliguntur aliter se habere non posse, nec re nec intellectu. Et hoc est proprium eorum, quae sunt per se ».

47. *De acc.*, 23.(13), p. 88, l. 73-76 : « [...] et secundum hoc analogiam habent ad substantiam per suam essentiam, non inquantum insunt substantiae, quod est accidentale accidenti, quamvis per se quantum ad secundum modum dicendi per se ». Voir, en parallèle : *De quid.*, 10.(5), p. 112, l. 43-44, p. 114, l. 43-44 : « Esse enim in subiecto vel non inesse nihil facit ad differentiam essentiae, quam dicunt habere accidens ». À la fin du XIII[e] siècle, la question de l'appartenance ou non de l'inhérence à la définition de l'accident devient un topos en Faculté des arts. Dans son *Commentaire sur la Métaphysique* (VII, q. 1), Guillaume Bonkys demande « Utrum inhaerentia sit de essentia accidentis » (Cambridge, Gonville and Caius College, cod. 344, f. 55va ss). La question réapparaît dans diverses questions anonymes sur *Métaphysique* VII (par exemple : Cambridge, Peterhouse, cod. 152, 32vb-34ra ; Cambridge, Peterhouse, cod. 152, 312vb-315vb). Ces questions sont répertoriées dans A. Zimmermann, *Verzeichnis ungedruckter Kommentare zur Metaphysik und Physik des Aristoteles aus der Zeit von etwa 1250-1350*, E.J. Brill, Leiden-Köln, 1971.

L'être d'inhérence est donc une « passion par soi » de l'accident concret, prédiqué de lui *secundo modo dicendi per se*, alors que l'accidentalité n'est rien d'autre que la substance explicitée, qui est prédiquée *per se primo modo* de l'accident[48]. La chaleur, c'est le feu qui brûle ; la chaleur est donc une passion par soi du feu, et elle inhère au feu de manière certes nécessaire, mais secondaire, en découlant de ses principes essentiels.

La solution albertinienne et son renversement
par Dietrich de Freiberg

1) Albert

1.a.1) L'accident est la disposition de la substance en tant qu'elle est composée et altérable. Par exemple, la couleur est la surface du corps en tant qu'il est visible, comme le pair est la propriété mathématique du nombre en tant qu'il est divisible par 2.

1.a.2) L'accident est donc prédiqué de la substance « par soi » *secundo modo dicendi per se*.

1.b.1) L'inhérence est le *quid* de l'accident.

1.b.2) L'inhérence est donc dite appartenir à l'accident « par soi» *primo modo dicendi per se*, comme le côté appartient à l'essence du triangle.

[* La dépendance envers le créateur est dite appartenir à la créature « par soi » *primo modo dicendi per se*].

[** L'inhérence (parallèlement : la dépendance ontologique) est une partie formelle essentielle de l'accident (parallèlement : de la substance mondaine).]

[*** L'accident est la propriété ou disposition de la substance en tant qu'elle est naturelle, i.e. sujette à la génération et à la corruption.]

2) Dietrich

2.a.1) L'accident est la substance explicitée, comme le camus est [la forme du] nez.

2.a.2) La substance est donc prédiquée de l'accident « par soi» *primo modo dicendi per se*, à l'instar du côté qui entre dans la définition du triangle.

48. *De int.*, III, 16.(4), p. 189, l. 37-39 : « Et quia in accidentibus ipsa substantia est formalissimum, quod attenditur in ratione et essentia accidentis, propter hoc quiditas accidentis est substantia, sicut ostensum est in tractatu nostro *De quiditatibus* ».

[* L'essence de la substance mondaine, en tant qu'elle est pré-contenue dans sa cause, est prédiquée de la substance mondaine « par soi » *primo modo dicendi per se*].

2.b.1) L'inhérence est la passion propre de l'accident, qui découle de ses principes comme le pair et l'impair procèdent des principes du nombre.

2.b.2) L'inhérence est donc dite appartenir à l'accident « par soi» *secundo modo dicendi per se*.

[** Selon le modèle du camus, la substance (parallèlement : l'essence pré-contenue dans la cause essentielle) est une partie formelle essentielle de l'accident (parallèlement : de la substance mondaine)].

[*** L'inhérence est la propriété ou passion propre de la l'accident, en tant qu'il est « ens entis ».]

Avec cette solution, Dietrich échappe rétrospectivement à la critique que Thomas d'Aquin adressait à Siger de Brabant[49]. Thomas définissait l'accident comme quelque chose en soi, qui a en plus l'aptitude à l'inhérence dans un sujet ; ainsi, il démarquait l'être de l'accident, en l'occurrence l'être d'inhérence, de son essence (la blancheur, la chaleur, etc.). Son argumentation se fondait sur une lecture avicennienne d'Aristote, selon laquelle l'inhérence (l'*esse in*) ne peut être ni le genre ni la différence de l'accident, car l'être n'entre pas dans le schéma catégoriel qui organise l'ordre essentiel. Selon Thomas et Avicenne lecteurs d'Aristote, l'être n'est pas un genre, mais il n'est pas non plus extérieur au genre, à la manière d'une différence[50]. Identifiant l'être et l'essence, la lec-

49. Au sujet de la lecture thomasienne de *Métaphysique* VII : F. Amerini, *Il problema dell'essenza delle sostanze e degli accidenti nel 'Commento alla Metafisica' di Tommaso d'Aquino*, dans *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 12 (2001), p. 359-416 ; P.L. Reynolds, *Per se Accidents, Accidental Being*, p. 193-230.

50. En règle générale, Thomas ne définit pas l'accident par l'inhérence actuelle, mais il le dit être une « réalité essentielle à laquelle il revient d'exister dans un autre » (*res cui debetur esse in alio*). En effet, « être dans un autre que soi » ou « ne pas être dans un autre que soi» ne peuvent constituer les définitions de l'accident et de la substance, comme si l'être était un genre, et l'inhérence ou l'auto-subsistance ses différences. Comme l'enseigne Aristote en *Métaphysique*, III, 3 (998b 19 ss), l'être n'est pas un genre, car il n'y a rien (nulle différence) en dehors de l'être. L'être est donc différencié par soi et immédiatement, et non par quelque différence. Pour la question eucharistique des accidents chez Thomas d'Aquin : *In IV Sent.*, dist. 12, q. 1, art. 1 ; *Summa contra Gentiles*, IV, cap. 62-63 ; et *Summa theologiae*, IIIa, q. 77. Thomas convoque l'interprétation avicennienne dans I*n duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, V, lectio 9, ed. R.M. Spiazzi, Marietti, § 894, ainsi que dans le *Quodlibet* IX, q. 3. Voir, chez Avicenne, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, VIII, cap. 4, ed. S. van Riet, p. 402-404. Selon Thomas, l'accident a donc une raison et une essence propre, qui ne se confond pas avec celles du sujet (l'essence de la surface n'est pas l'essence de la blancheur : *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, VII, lectio 3, ed. R.M. Spiazzi, Ma-

ture théodoricienne d'Aristote offre une autre version de l'aristotélisme, une variante averroïsante, tout aussi consonante et peut-être plus systématique[51]. En ce qui concerne l'accident, l'être d'inhérence n'entre pas dans sa définition, ni comme genre ni comme différence ; il n'est qu'une passion dérivée des principes de l'accident, signifiant son caractère second par rapport à la substance et co-signifiant, par ricochet, l'imperfection de la substance à laquelle il appartient, c'est-à-dire sa particularité ou son caractère concret. Thomas démarquait l'essence de l'accident de son être d'inhérence pour autonomiser la consistance quiditative de l'accident et lui garantir, le cas échéant, la possibilité de subsister séparément. Dietrich exclut l'être d'inhérence de la sphère définitionnelle de l'accident, pour y placer la substance, à titre d'unique réalité intelligible et ontologiquement consistante. Il exclut ainsi toute séparation possible de l'accident, qui n'est rien par soi et, consécutivement, rien en soi.

Une métaphysique de l'immanence contre des théologies de la séparation

Après avoir souligné l'efficacité exégétique de la ligature de *Métaphysique* VII et d'*Analytiques postérieurs* I, 4, j'esquisserai brièvement les incidences théologiques du modèle métaphysique qui en résulte chez Dietrich.

La théologie albertinienne adopte le modèle dionysien, qui fut qualifié par F. Ruello d'« univocité d'analogie »[52]. Dans ce modèle, toute créature, en sa spé-

rietti, p. 327-328.). À l'opposé, Siger de Brabant se fonde sur l'indistinction de l'être et de l'essence (*Quaestiones in Metaphysicam*, *Introductio*, q. 7, Reportation de Cambridge) pour affirmer que l'accident n'a ni essence ni existence propre (*Quaestiones in Metaphysicam*, V, q. 23 et VI, q. 10, Reportation de Cambridge). Il accorde à l'exemple du camus une fonction paradigmatique. Le commentaire anonyme de la *Physique* édité par A. Zimmermann relaie la même solution et la même critique d'Avicenne : *Ein Kommentar zur Physik des Aristoteles aus des Pariser Artistenfakultät um 1273*, W. de Gruyter, Berlin, 1968, p. 59-62. Le même constat vaut pour Godefroid de Fontaines (*Quodlibet* I, q. 20 ; III, q. 4) et pour Boèce de Dacie : *Quaestiones super librum Topicorum*, VI, q. 10, ed. N.J. Green-Pedersen, J. Pinborg, p. 286-287. Au sujet de ces auteurs, voir S. Donati, *Utrum accidens possit existere sine subiecto. Aristotelische Metaphysik und christliche Theologie in einigen ungedruckten Physikkomentaren des ausgehenden 13. Jahrhunderts*, dans J.A. Aertsen, K. Emery, A. Speer (hrsgg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, W. de Gruyter, Berlin-New York, 2001, p. 577-617. La solution thomasienne et son ancrage avicennien ont été élucidés par E. Gilson, *Quasi definitio substantiae*, dans E. Gilson (éd.), *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1974, p. 111-129

51. Dietrich combat la distinction thomasienne de l'être et de l'essence, dans le *De ente et essentia*, p. 31-33. L'indistinction théodoricienne trouve une application dans le *De accidentibus* ; voir, en particulier, p. 61.

52. F. Ruello, *Les 'Noms divins' et leurs raisons selon saint Albert le Grand commentateur du 'De divinis nominibus'*, Vrin, Paris, 1963. À ce sujet : A. de Libera, *Métaphysique et noétique*, p. 122.

cificité propre (ange, homme, etc.), n'a pas d'être véritable : elle reçoit son être d'ailleurs (de Dieu)[53]. Même s'il faut maintenir un écart entre la métaphysique et la théologie albertiniennes, il n'est peut-être pas indu d'y voir une application de la deuxième règle de reconduction de l'accidentel au « par soi » établie par Albert : tout accident, en sa spécificité propre (blancheur, grandeur, etc.), est essentiellement constitué par sa dépendance ou son être d'inhérence, qui est dès lors prédiqué de lui *primo modo dicendi per se*.

Quant à Dietrich de Freiberg, la constitution interne de sa métaphysique en fait une machine de guerre contre la théologie de la toute-puissance et du miracle. Chez Dietrich, la question de la différence entre théologie et métaphysique est *apparemment* non conflictuelle. Il y a deux providences radicalement différentes, l'une divine et volontaire, l'autre naturelle et intellectuelle, la première qui est objet de la théologie, la seconde que connaît le philosophe[54]. Et l'*universitas entium* se laisse décrire totalement par l'une et l'autre approche. Dans le contexte du discours philosophique, Dietrich étend le modèle de reconduction de l'accidentel au « par soi » à l'ensemble de ce qui est, pour concevoir le monde concret, extériorisé et marqué par l'individualité, dans sa cause, là où il repose de manière unitaire, intelligible et nécessaire. La nature n'est rien d'autre que le principe intelligent explicité, comme l'accident n'est rien d'autre que la substance explicitée. Dans le *De cognitione entium separatorum*, Dietrich présente en détail cette vision « unitariste » et proclienne :

> Or, au sujet de cette unité […] on peut dire plus explicitement ceci : elle est l'essence du premier principe, existant en elle-même selon la propriété de sa substance, mais répandue dans l'univers entier intentionnellement et selon sa puissance active ; de la sorte, tout l'univers réel dépend de lui non seulement comme d'un premier principe causal, mais il dépend aussi causalement de lui dans sa constitution interne, en ses parties mêmes[55].

Un schéma si limpide ne doit pas masquer le potentiel alternatif de la métaphysique théodoricienne. Dans le contexte de la métaphysique de l'intellect,

53. A. de Libera, *op. cit.*, p. 126 : « Ainsi, l'univers albertinien de l'être, cette *universitas* dont est censée traiter la *Lettre sur le Principe de l'univers*, est un univers d'analogues, relatifs à un même Principe qui se trouve reçu en eux selon différentes analogies, c'est-à-dire 'différents modes essentiels' ».

54. Voir *De vis. beat.*, p. 114 ; *De sub. spir.*, p. 304, 319 ; *De animatione*, p. 30-31 ; *De subiecto*, p. 281-282. À ce sujet : L. Sturlese, *Il 'De animatione caeli' di Teodorico di Freiberg* ; R. Imbach, *Metaphysik, Theologie und Politik*.

55. *De cog. ent.*, 79.(3), p. 242, l. 36-41 : « De ista autem unitate […] potest expressius dici sic, videlicet quod ipsa est essentia primi principii in se ipsa existens secundum proprietatem substantiae suae, sed intentionaliter secundum virtutem suam diffusa per rerum universitatem, quo tota rerum universitas non solum ab ipso tamquam a causali primo principio, verum etiam inter se secundum partes suas causaliter dependeat » ; voir aussi *De orig.*, p. 237-242.

toute cause essentielle s'exprime, s'explicite et flue nécessairement hors de soi ; en soi, tout principe de ce type manifeste donc une certaine incomplétude et une certaine puissance. Cette incomplétude n'est bien sûr pas le fait d'une privation ; puissance pour ainsi dire super-active, l'intellect par essence réalise à son niveau la dynamique essentielle du tout, qui est parachevée dans l'unité primordiale. Ce flux est certes radicalement différent de l'explicitation de la substance mondaine sous la forme des accidents qu'elle se doit de posséder pour réaliser son œuvre propre. Cependant, les émanations fluent nécessairement de la cause essentielle, comme les accidents appartiennent par soi à la substance. Dans ce schéma pétri de nécessité, le Dieu personnelle et volontaire d'un Pierre Damien ou, différemment, d'un Bonaventure n'a pas de lieu ; il ne peut occuper la place de l'Un proclien. Il n'y a rien à dire de la providence volontaire. Tout discours théologique qui s'attache à ce Dieu absolument libre de conditionnement ontologique sera donc irrationnel, incompatible et inconciliable avec la philosophie telle que la conçoit Dietrich[56].

56. Le *De cognitione entium separatorum* tente de résoudre cette tension et d'inclure création et émanation dans le même champ unifié. Dietrich y répond à une objection « frivole », qui pointe le peu de contingence que son système est prêt à accueillir (p. 178 ss). À cette occasion, il épouse un rationalisme que l'on pourrait qualifier de « classique », en manière d'anachronisme. Il refuse une nécessité absolue qui serait contraignante par rapport à la création, mais il postule fermement une nécessité *ex hypothesi* ; les choses étant ce qu'elles sont, les rapports logiques (*per se et de omni*), au moyen desquels elles sont conçues dans leur cause, sont de fait nécessaires et décrivent des états de faits irrévocables. Le *De visione beatifica* s'efforce de résoudre la même tension : la vision béatifique est décrite comme le retour intellectuel de l'homme à Dieu, dans l'intellect agent identifié à l'*abditum mentis* d'Augustin. Dietrich précise que ce processus, aussi rationnel soit-il, n'est pas nécessaire (« Et dico rationabile esse hoc et non dico necessarium esse […] », 4.3.2.(4), p. 114, l. 16). Mais son propos se contente de mentionner la providence volontaire, sans plus de précision. K. Flasch a défendu une telle lecture de la philosophie de Dietrich : distincte et imperméable à la théologie révélée qui, de son côté, implique une éthique de l'agir humain. Cependant, K.-H. Kandler en a proposé une tout autre, sur la base d'un court texte – la *Quaestio utrum Christus ascenderit super omnes caelos*, ed. M.R. Pagnoni-Sturlese, t. 3, p. 367-368 – et en conjecturant le contenu des sermons perdus de Dietrich. Selon K.-H. Kandler, la métaphysique théodoricienne serait une théologie philosophique distincte mais prolongée par la théologie révélée des théologiens. K.-H. Kandler, *Theologische Implikationen der Philosophie Dietrichs von Freiberg*, dans K.-H. Kandler, B. Mojsisch, F.-B. Stammkötter, *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, B.R. Grüner, Amsterdam-Philadelphia, 1999, p. 121-134. De ce point de vue, les œuvres philosophiques de Dietrich apparaissent comme des travaux préparatoires (« Vorarbeiten ») orientés vers la théologie révélée dont devaient traiter les sermons tragiquement engloutis par l'histoire (« Es ist geradezu tragisch zu nennen, dass uns von seinen Predigten keine überliefert sind ». Cf. K.-H. Kandler, *Theologie und Philosophie nach Dietrich von Freibergs Traktat 'De subiecto theologiae'*, dans J.A. Aertsen, A. Speer (hrsgg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter ? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der SIEPM*, W. de Gruyter, Berlin-New York, 1999, p. 642-647, p. 647.

Le modèle promu par Dietrich, « unitariste », proclien et de facture philosophique, prend le contre-pied de certaines visions « discrétionistes », élaborées à Paris, en Faculté de théologie. La question eucharistique est bien sûr centrale ; mais elle n'est peut-être qu'un cas particulier de l'effort consenti par Thomas d'Aquin et nombre de ses collègues et successeurs parisiens pour penser la séparation de la créature par rapport à son créateur. Comme l'accident est quelque chose en soi, même s'il existe en inhérant à la substance, la créature est quelque chose en soi, même si elle existe en vertu d'un acte créateur libre et volontaire. Dans son commentaire de la *Métaphysique*, Thomas insiste sur le fait que le nez n'appartient pas à l'essence du camus, car la substance n'entre d'aucune manière dans l'essence de l'accident. À cette occasion, il souligne clairement la valeur « discrétioniste » du paradigme de l'accident et de la substance et indique son extension possible à la question de la création :

> Or l'accident dépend du sujet, bien que le sujet n'entre pas dans l'essence de l'accident. Pareillement, la créature dépend du créateur et pourtant le créateur n'entre pas dans l'essence de la créature, comme s'il fallait poser une essence extérieure dans sa définition. En vérité, les accidents n'ont l'être que du fait qu'ils sont inhérents à la substance[57].

La causalité essentielle théodoricienne supposait une unité essentielle, et des modes d'être différents, plus ou moins extériorisés. La participation thomasienne met l'accent sur la dépendance existentielle de chacune des créatures, tout en maintenant sa différence essentielle. Ce modèle insiste sur la séparation et la distribution analogique plutôt que sur la reconduction et l'unification analogique. Il prend une tournure radicale chez un théologien comme Henri de Gand, qui s'attache à la contingence en tant que telle, c'est-à-dire à la question même de la séparation.

Comme Dietrich, Henri de Gand s'est opposé à la distinction de l'être et de l'essence, dans la version proposée par Gilles de Rome[58]. Cependant, au lieu

57. Thomas d'Aquin, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, VII, lectio 4, ed. R.M. Spiazzi, Marietti, p 333-334 : « Accidens autem dependet a subiecto, licet subiectum non sit de essentia accidentis. Sicut creatura dependet a creatore et tamen creator non est de essentia creaturae, ita quod oporteat exteriorem essentiam in eius definitione poni. Accidentia vero non habent esse nisi per hoc quod insunt subiecto ». Et Thomas de préciser que le nez n'entre pas dans l'essence du camus.

58. A ce sujet, la littérature est très abondante. Voir W. Hoeres, *Wesen und Dasein bei Heinrich von Gent und Duns Scotus*, dans *Franziskanische Studien* 47 (1965), p. 121-186 ; J. Decorte, *Henry of Ghent on Analogy. Critical Reflexions on Jean Paulus 'Interpretation'*, dans W. Vanhamel (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the international Colloquium on the occasion of the 700th Anniversary of His Death (1293)*, Leuven University Press, 1996, p. 71-106 ; P. Porro, *Possibilità ed 'esse essentiae' in Enrico di Gand*, dans W. Vanhamel (ed.), *op. cit.*, 1996, p. 211-254 ; C. König-Pralong, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne. L'essence et la matière*, Vrin, Paris, 2005, p. 76-112.

de concevoir l'accident dans le noyau essentiel de la substance, il en autonomise l'être, dans un mouvement exactement inverse à la reconduction théodoricienne : autant d'essences, autant d'existences. L'accident a une essence propre, il a donc aussi son existence propre. L'accent est mis sur la composition des choses et la dimension révocable de l'ordre du monde. À l'occasion de la question eucharistique, Henri refuse à la substance – à l'être subsistant – une unité essentielle et nécessaire : l'inhérence de l'accident n'est pas nécessaire ; elle est accidentelle et révocable. Dans un autre monde possible, l'accident pourrait ne pas exister dans la substance[59]. L'unité entre substance et accident se fissure, mimant le grand écart qui démarque la créature du créateur : la créature pourrait ne pas exister ou être autre, et c'est là son caractère contingent. Face à cette théologie du cas contingent[60] qui fragilise l'*ordo rerum*, la métaphysique de Dietrich constitue une alternative sans compromis, qui choisit la conception de l'essentiel, du substantiel et du nécessaire, contre la perception du casuel, de l'accidentel, et du contingent.

59. Henri de Gand, *Quodlibet* X, q. 8, ed. R. Macken, *Opera omnia*, Leuven University Press-E.J. Brill, Leuven-Leiden, 1981, t. 14, p. 205 : « […] in composito per accidens ex substantia et accidente, quotquot sunt in eo essentiae diversae substantiae et accidentis, tot sunt in eo esse utroque modo. Si enim accidens non haberet esse proprium in subiecto, sed solum esse subiecti, nullo modo compositum esset unum ens per accidens ».

60. Voir J. G. Caffarena, *Metafísica de la inquietud humana en Enrique de Gante*, dans *L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge. Actes du premier congrès international de philosophie médiévale*, Ed. Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1960, p. 629-634 ; R. Macken, *La temporalité radicale de la créature selon Henri de Gand*, dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 40 (1971), p. 211-272 ; P. Porro, *'Possibile ex se, necessarium ab alio'. Tommaso d'Aquino e Henrico di Gand*, dans *Medioevo* 18 (1992), p. 231-273 ; S. P. Marrone, *The Light of Thy Countenance. Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century*, 2 vols, E.J. Brill, Leiden, 2001 ; M.A.S. de Carvalho, *A Novidade do Mundo. Henrique de Gand e a Metafisica da Temporalidade no Século XIII*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2001 ; C. König-Pralong, *Le sacrifice du principe de plénitude. Le cas d'Henri de Gand*, dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, 136 (2004), p. 131-148.

Res praedicamenti e *ratio praedicamenti.* Una nota su Teodorico di Freiberg e Enrico di Gand

Pasquale Porro

Non è facile scrivere su Teodorico di Freiberg dopo la recente pubblicazione dell'imponente volume di Kurt Flasch[1]. Ciò vale in particolare per il *De origine rerum praedicamentalium*, su cui Flasch aveva già attirato l'attenzione molti anni fa[2], e di cui nella nuova monografia offre una ricostruzione dettagliata ed esaustiva[3]. Nel mio caso, infine, ciò è reso ancora più problematico dal fatto che l'ipotesi che avevo prospettato nel mio intervento al Colloquio di Tours su Teodorico è stata già presentata e discussa da Flasch nel suo volume[4]. In sintesi, ciò che cercavo di suggerire in quell'occasione è che la figura di Teodorico - almeno per certi aspetti e, forse, per un certo periodo - non fosse da ritenere del tutto svincolata e indipendente (al di là di ciò che concerne la sua formazione, come da tutti ovviamente riconosciuto) dall'ambiente teologico parigino, e che anche il *De origine rerum praedicamentalium* dovesse forse essere considerato meno eccentrico di quel che potesse apparire a prima vista (e di come è stato spesso considerato a livello storiografico). Più in particolare, mi sembrava fosse possibile riscontrare almeno una certa familiarità tra alcune delle tesi sostenute da Teodorico e alcune posizioni caratteristiche di Enrico di Gand. Per le ragioni appena richiamate, mi sembra ora in qualche modo superfluo riprendere la questione dall'inizio. Ciò che vorrei fare qui è

1. Cfr. K. Flasch, *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007.
2. Sarà sufficiente richiamare il celebre articolo K. Flasch, *Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens ? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg*, in *Kant-Studien*, 63 (1972), p. 182-206.
3. Cfr. K. Flasch, *Dietrich von Freiberg*, p. 109-165.
4. Cfr. ad es. K. Flasch, *Dietrich von Freiberg*, in part. p. 133 ss.

invece semplicemente addurre i testi su cui appoggiavo (e ancora credo di poter appoggiare) la mia ipotesi, in modo da rendere i riferimenti già richiamati da Flasch più circostanziati e più direttamente verificabili.

L'aspetto che vorrei considerare in primo luogo è il sintagma *res praedicamentalis*, che compare già nel titolo tramandato dell'opera di Teodorico. Converrà forse a questo proposito ricordare il modo in cui, in apertura, Teodorico stesso introduce lo scopo e la materia del suo trattato :

> Sunt autem primae entis partes rerum praedicamentalium genera. De his igitur aliqualiter in generali considerandum, *de origine* videlicet et *ratione rerum praedicamentalium*.
> Et quia *multi* multa circa hoc *dixerunt pariter et scripserunt* et quod hactenus unicuique de huiusmodi scribere libuit, hoc et licuit, ego quoque theorice humiliter expositus operosam doctrinalis exercitii ruminans institutionem curavi voluntati sociorum quorundam non deesse, qui super huiusmodi negotio aliquod memoriale sibi notari petebant ; quod et feci absque definitiva assertione et absque praeiudicio sententiae melioris, tantum perscrutatorio modo, ut ipsis mihique sit communis materia dubitandi et inquirendi et, si quo modo possumus, ad aliquid veri perveniendi in difficultate huiusmodi negotii tam obscura[5].

L'intento del trattato è dunque chiaro : si tratta di indagare l'*origo* e la *ratio* delle "cose predicamentali" (*res praedicamentales*), ovvero il principio della loro costituzione e insieme il loro proprio modo di essere. Questa precisazione consente già di operare una prima distinzione tra le stesse cose predicamentali (le *res*) e la loro *ratio*. Un secondo elemento che merita attenzione, in questo esordio, è che lo stesso Teodorico non presenta lo scritto come una novità assoluta o come il tentativo di inoltrarsi in un terreno fino ad allora inesplorato : al contrario, accenna a numerose discussioni (orali e scritte) già disponibili, che egli intende limitarsi solo a riesaminare e a mettere a disposizione dei suoi "soci", turbati da una questione così oscura. Il trattato non si autopresenta dunque, almeno per quel che riguarda la delimitazione della materia, come particolarmente originale e innovativo : esso verte anzi su un tema in qualche modo classico nel mondo latino, e cioè quello della distribuzione delle cose nei generi dell'ente ovvero nei predicamenti - un argomento già più volte affrontato nell'ambito dell'ontologia categoriale dell'*aetas boethiana*, per effetto ad esempio delle discussioni, suscitate in prima istanza dal *De Trinitate* boeziano e poi dal *Monologion* anselmiano[6], sulla possibilità di trasporre i predicamenti individuati da Aristotele anche alla natura divina.

5. *De orig.*, *Prooemium*, (2)-(3), p. 137, l. 7-18 ; i corsivi sono ovviamente miei.
6. Non a caso citato anche da Teodorico, ad es. *De orig.*, 2.(39), p. 153, l. 277sq.

Che l'espressione *res praedicamentalis* non fosse un conio di Teodorico, era per altro già stato notato : Sturlese, ad esempio, rinviava già opportunatamente in proposito ai modisti, e non trascurava di citare anche le occorrenze (sia nella forma *res praedicamentalis* che in quella *res praedicamenti*) in Goffredo di Fontaines, Ruggero Bacone e Roberto Kilwardby, pur ritenendo il tema sostanzialmente estraneo all'ambito delle discussioni strettamente teologiche[7].

In realtà, è forse possibile mostrare come l'espressione tecnica *res praedicamenti* fosse già entrata in uso nei dibattiti teologici nell'ultimo quarto del XIII secolo, e fosse destinata a permanervi anche più tardi. L'espressione compare in effetti nei primi decenni del XIV secolo, ad esempio in Guglielmo di Ockham :

> Et est hic una opinio quod in quolibet praedicamento est modus et res praedicamenti. Res praedicamenti est prima intentio, modus autem est secunda intentio, et per tales modos distinguuntur praedicamenta[8].

È appena il caso di rilevare come per Ockham le *res praedicamenti* siano *res primae intentionis*, secondo quanto si ritrova già nel trattato di Teodorico. Tuttavia l'opinione a cui Ockham fa qui riferimento non è evidentemente quella di Teodorico, ma - com'è facile verificare - quella di Enrico di Gand. È dunque a quest'ultimo che bisogna guardare per ritrovare, se non le origini (che appaiono ancora assai difficili da determinare), almeno il più autorevole varco di ingresso di questa intera problematica nella produzione teologica.

In effetti, la distinzione tra *res praedicamenti* e *ratio praedicamenti* gioca un ruolo centrale nella dottrina categoriale di Enrico di Gand[9]. Poiché le ques-

7. Cfr. L. Sturlese, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo. Il secolo XIII*, Firenze, Olschki, 1996, p. 186 : "L'uso di *res praedicamentalis* in senso tecnico è documentabile nei testi di Giovanni di Danimarca e Boezio di Danimarca, e dopo di questi in Radolfo il Bretone, i quali tutti affrontano nei loro scritti la questione : 'se rientri nei compiti del linguista studiare le *res praedicamentales*' (*utrum grammaticus consideret res praedicamentales*). Il termine fa inoltre nel 1287 la sua (unica) comparsa anche in una discussione teologica quodlibetale, e precisamente nella quarta tenuta da Goffredo di Fontaines : 'se sostenere l'eternità dell'essere quidditativo delle *res praedicamentales* implichi ritenere che il mondo sia eterno' (*Utrum ponere res praedicamentales esse aeternas secundum esse quidditativum sit ponere mundum esse aeternum*). Citazioni da altri autori non sono in grado di offrire, ma non dubito che potrebbero venire da un più accurato lavoro di scavo, soprattutto fra i testi dei professori delle *Artes*. Aggiungo che nelle *Questioni sulle Sentenze* di Roberto Kilwardby viene usata un'espressione simile (*res praedicamenti*), e che Ruggero Bacone usa, di nuovo nel medesimo senso, *res praedicabilis*. Il risultato di questo primo giro di orizzonte mi pare chiaro : abbiamo a che fare con un termine che negli anni '70 - gli anni in cui Dietrich studiava a Parigi - era in voga nei circoli dei cosiddetti 'Modisti' (Giovanni e Boezio di Danimarca) e, più in generale, del movimento di pensiero noto come 'grammatica speculativa' ".

8. Guilelmus de Ockham, *Quaestiones in librum secundum Sententiarum (Reportatio)*, q. 2, ed. G. Gál / R. Wood, St. Bonaventure, N. Y., St. Bonaventure University, 1981, p. 28, l. 12-16.

9. Si tratta purtroppo di un aspetto poco considerato del pensiero enrichiano, se si eccettuano

tioni di cronologia non sono qui irrilevanti, come avremo modo di verificare più oltre, sarà forse opportuno seguire questo tema in Enrico fin dalle prime occorrenze, riportando i testi più significativi. Il primo luogo in cui Enrico introduce una distinzione tra le cose predicamentali e la ragione stessa dei predicamenti è - mi sembra - la q. 2 dell'art. 32 della propria *Summa*, in una sezione databile dunque intorno al 1279-1280[10] :

> [...] sciendum quod aliud est res praedicamenti, aliud ratio praedicamenti circa rem intellectam. Ut ratio substantiae est subsistere sive substare, res praedicamenti substantiae est omne illud cui convenit ista ratio ; [...] Et differunt in hoc res praedicamenti et ratio, quod bene potest alicuius praedicamenti res ad divina transferri, absque eo quod ratio praedicamenti illius Deo attribuatur, ad modum quo res generis bene attribuitur speciei, dicendo 'Homo est animal', non autem ratio eius secundum quam dicitur genus, secundum quod est praedicabilis de pluribus differentibus specie[11].

In questo primo passo ci sono almeno due cose da notare : in primo luogo, che la distinzione riguarda la cosa in quanto compresa dall'intelletto (*circa rem intellectam*) ; in secondo luogo, che la prima esigenza segnalata per giustificare questa distinzione è proprio il problema tradizionale, e tutto teologico, della *translatio in divinis*, ovvero dell'applicazione del quadro categoriale al caso di Dio[12]. Poco più oltre, nella q. 5 dello stesso articolo (*Utrum ratio alicuius praedicamenti cadat in Deo*), Enrico torna sulla medesima distinzione :

> Ad quaestionem istam dicendum, secundum quod supra inchoatum est dici, quod aliud est res praedicamenti, aliud vero ratio praedicamenti. Res praedicamenti est quidquid per essentiam et naturam suam est contentum in ordine alicuius praedicamenti ; ratio praedicamenti est proprius modus essendi eorum quae continentur in praedicamento. Ex quibus

le pagine dedicate a tale argomento nella monografia di Jean Paulus, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Paris, Librairie J. Vrin, 1938 (Études de Philosophie Médiévale, 25), p. 137-198, e in part. p. 159.

10. Sulla cronologia della composizione della *Summa* enrichiana cfr. J. Gómez Caffarena, *Cronología de la 'Suma' de Enrique de Gante por relación a sus 'Quodlibetos'*, in *Gregorianum*, 38 (1957), p. 116-133 ; il quadro sinottico conclusivo con tutti i riferimenti incrociati tra la *Summa* e i *Quodlibeta* è riprodotto anche in appendice alla monografia del 1958 dello stesso Gómez Caffarena, *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1958 (Analecta Gregoriana, 93), p. 270.
11. Henricus de Gandavo, *Summa* (*Quaestiones ordinariae*), art. 32, q. 2, ed. R. Macken, cum *Introductione generali ad editionem criticam Summae* a L. Hödl, Leuven, Leuven University Press, p. 36, l. 35-49.
12. È il caso forse di ricordare che l'art. 32 della *Summa* enrichiana è dedicata nel complesso alle proprietà comuni, attribuite in generale alla natura divina a partire dalle creature, e che la formulazione della q. 2 recita precisamente : *Utrum quaelibet res cuiuscumque praedicamenti indifferenter Deo est tribuenda*.

> duobus, scilicet ex re praedicamenti et ratione essendi eius, quae est ratio praedicamenti, constituitur ipsum praedicamentum et diversificatur unum praedicamentum ab alio. Non enim ex hoc quod aliquid sit res et natura aliqua, sive substantiae sive accidentis, quantumcumque in universali et abstracto intelligatur, habet rationem generis praedicamenti, neque similiter ex hoc quod est esse non in subiecto vel esse in subiecto, quoniam esse ex se nullo modo potest habere rationem generis [...]. Quare et multo minus ratione illarum determinationum in subiecto vel non in subiecto, cum non rem sed modum rei et rationem essendi dicunt, sed natura generis praedicamenti ex utroque simul, scilicet ex re et ratione praedicamenti, constituitur[13].

Questo passaggio è un po' più esplicito del precedente : *res praedicamenti* indica ciò che è contenuto, in base alla sua stessa essenza o natura, in un qualsivoglia predicamento ; la *ratio* è, come già si diceva, il modo d'essere proprio di ogni predicamento. È sempre e solo la congiunzione di questi due elementi o intenzioni a costituire i singoli predicamenti e a distinguerli tra loro. In effetti, affinché qualcosa possa essere collocato in una categoria, non è sufficiente né il solo fatto di essere una determinata cosa o essenza, né il semplice modo di essere, come ad esempio l'essere o meno in un soggetto. In altri termini, né la sola *res*, presa in sé, né la sola *ratio* possono costituire ciò che è proprio del genere di ogni predicamento, ma solo l'una e l'altra insieme[14].

Il rapporto tra *res* e *ratio*, in ciascun predicamento, è così inteso alla stregua di quello che si dà, in ogni struttura ilemorfica, tra materia e forma :

> Intentio ergo praedicamenti constituitur ex re naturae subiecta, quae est res praedicamenti, quasi materiale in ipso, et modo quo esse ei convenit, scilicet non in alio esse vel in alio esse, quae est ratio praedicamenti circa rem ipsam, quasi formale in ipso[15].

Un ulteriore elemento che Enrico aggiunge in questo contesto è che la *ratio praedicamenti* è in realtà a sua volta duplice, in quanto una *ratio* serve pro-

13. Henricus de Gandavo, *Summa* (*Quaestiones ordinariae*), art. 32, q. 5, ed. R. Macken, p. 79, l. 14-29.
14. Per giustificare questa conclusione, Enrico fa leva principalmente su Avicenna ; cfr. Henricus de Gandavo, *Summa* (*Quaestiones ordinariae*), art. 32, q. 5, ed. R. Macken, p. 76, l. 41-46. Può essere interessante notare che un cenno in proposito si ritrova anche nel *De origine* di Teodorico, 1.(28), p. 144, l. 256-257 : "unde secundum Avicennam esse in subiecto non est essentia accidentis, sed eius naturalis proprietas". Tuttavia, se Enrico cita esplicitamente il II libro della *Metafisica* avicenniana (cc. 1 e 8), Teodorico sembra invece far riferimento soprattutto alla *Logica*. Il ricorso alle tesi avicenniane non è per altro inusuale in proposito, e pertanto non può essere preso da solo come un indice particolarmente significativo.
15. Henricus de Gandavo, *Summa* (*Quaestiones ordinariae*), art. 32, q. 5, ed. R. Macken, p. 81, l. 57-60 ; corsivi miei.

priamente a costituire in sé ogni categoria (e a ordinare le *res* al suo interno) e un'altra a distinguerla dalle altre, all'esterno :

> [...] duplex est ratio praedicamenti : una quae est ratio constituendi ipsum praedicamentum, et non distinguendi unum ab alio ; alia quae consequitur ipsum constitutum, et est ratio distinguendi unum ab alio[16].

La stessa posizione intorno alla distinzione tra *res praedicamenti* e *ratio praedicamenti* si ritrova nel secondo testo principale - almeno a mia conoscenza - in cui Enrico torna su questo argomento, e cioè nelle questioni 1-2 del *Quodlibet* VII, disputato verosimilmente nella sessione d'avvento del 1282 :

> [...] dicendum quod in omni praedicamento res et essentia praedicamenti aliquid est aliud a ratione ipsius praedicamenti, ita quod praedicamenta quae proprias habent res et essentias, quibus inter se differunt, habent etiam proprias rationes praedicamentorum quibus ab invicem distinguuntur[17].

Le due questioni iniziali del *Quodlibet* VII di Enrico riguardano le idee divine e, più in particolare, la possibilità che nell'intelletto divino si diano anche idee delle relazioni (*Utrum quaelibet res habeat propriam ideam in Deo ; Utrum relationes sive respectus habeant propria ideas in Deo*). Dalla lunga trattazione, sarà forse sufficiente estrarre almeno due punti più direttamente collegati a ciò che qui maggiormente ci interessa. In primo luogo, questo è uno dei luoghi principali in cui Enrico espone la propria tesi secondo cui, al di fuori della mente, possiedono una realtà piena solo le cose appartenenti alle categorie della sostanza, della quantità e della qualità ; tutte le altre categorie non esprimono invece altro se non ragioni o intenzioni dell'intelletto intorno a tali cose, che non godono pertanto di una realtà autonoma se non in quanto si fondano su quella delle cose delle prime tre categorie :

> In tota enim universitate creaturarum non sunt nisi tres res trium primorum praedicamentorum, substantiae scilicet, et quantitatis et qualitatis : cetera autem sunt rationes atque intentiones intellectus circa illas tres res, non habentes aliquid propriae realitatis nisi quia fundantur in rebus illorum praedicamentorum [...][18].

Il secondo elemento è anch'esso caratteristico del pensiero enrichiano (e come tale ribadito in più occasioni) e riguarda la distinzione tra *res a reor reris* e *res*

16. Henricus de Gandavo, *Summa* (*Quaestiones ordinariae*), art. 32, q. 5, ed. R. Macken, p. 109, l. 33-36.
17. Cfr. Henricus de Gandavo, *Quodlibet* VII, qq. 1-2, ed. G.A. Wilson, Leuven, Leuven University Press, 1991, p. 22, l. 30-34.
18. Henricus de Gandavo, *Quodlibet* VII, qq. 1-2, ed. G.A. Wilson, p. 34-35, l. 61-66.

a ratitudine, cioè tra la cosa in quanto semplicemente opinabile o immaginabile, e la cosa in quanto certificata dal fatto di possedere un *exemplar* (sia pure in forma mediata) nella mente divina, e perciò in grado di accedere, in quanto tale, all'esistenza in atto[19]. Ora, l'ambito comune a queste due tipi di *res*, cioè l'ambito primario che viene bipartito dall'originaria divisione tra le *res a reor reris* e le *res a ratitudine*, è quello dell'*ens* o più precisamente della *res* presa nel suo senso più generale, a cui si oppone il nulla di ciò che non può esistere né nella realtà né nell'intelletto, e che pertanto non possiede alcuna *ratio praedicamenti* :

> sciendum quod omnium communissimum, omnia continens in quodam ambitu analogo, est res sive aliquid, sic consideratum ut nihil sit ei oppositum nisi purum nihil, quod nec est nec natum est esse, neque in re extra intellectum, neque etiam in conceptu alicuius intellectus[20].

Enrico allude qui alla propria interpretazione "intenzionale" della costituzione di ogni ente, secondo uno schema che (semplificando) pone come prima *intentio* generale, in opposizione al nulla di ciò che non può neppure essere concepito, la semplice pensabilità di qualcosa (*res a reor reris*) ; quindi la costituzione essenziale che assicura ad alcune *res* la *ratitudo*, e dunque la possibilità di accedere all'essere in atto (l'*ens largissime modo sumptum*, in quanto dotato di *esse essentiae*, e cioè certificato dal fatto di essere pensato eternamente nell'intelletto divino, che funge in questo caso da causa esemplare), e infine l'essere in atto (*esse existentiae*), che segna l'instaurazione di un nuovo rapporto (questa volta temporale, e non eterno) non più con l'intelletto, ma con la volontà divina. Non è evidentemente il caso di soffermarsi oltre sull'impianto metafisico enrichiano[21] : tuttavia, come sembra, esso non sembra totalmente sconosciuto a Teodorico, che ricorre anzi in qualche occasione, nel *De origine rerum praedicamentalium*, al lessico tipicamente enrichiano dell'analisi intenzionale[22].

Lasciando comunque da parte quest'ultimo aspetto, possiamo ora tornare alla nostra questione principale. Una volta appurato che il sintagma *res praedicamenti* è largamente utilizzato da Enrico, tanto nei *Quodlibeta*, quanto nella

19. Mi sia permesso per comodità di rinviare in proposito a P. Porro, *Possibilità ed* esse essentiae *in Enrico di Gand*, in W. Vanhamel (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of His Death*, Leuven, Leuven University Press, 1996, p. 211-253.

20. Henricus de Gandavo, *Quodlibet* VII, qq. 1-2, ed. G.A. Wilson, p. 26, l. 48-52.

21. Cfr. P. Porro, *Enrico di Gand. La via delle proposizioni universali*, Bari, Levante, 1990, in part. p. 41-71.

22. Cfr. ad es. *De orig.*, 1.(7), p. 139, l. 73-76 : "Si enim consideretur ens secundum rationem suorum intrinsecorum principiorum [...], sic res secundum se absolute habet formaliter rationem entis, quae est omnium intentionum prima, qua res primo formaliter distat a nihilo". Per altri riferimenti all'idea di una composizione intenzionale degli enti cfr. ad esempio 4.(21)-(22), p. 174, l. 210 e 211 ; 4.(25), p. 175, l. 240.

Summa, e che tale uso presuppone una distinzione tra le stesse *res praedicamenti* e la *ratio* di ogni predicamento – tenendo conto che proprio la determinazione di tale *ratio* rappresenta, come abbiamo visto, uno degli scopi fondamentali del trattato di Teodorico – resta da stabilire se quest'ultimo abbia davvero conosciuto, in modo diretto, almeno alcuni di questi testi enrichiani. Tale interrogativo può esser risolto con relativa facilità, perché è Teodorico stesso a rimandare, sia pure implicitamente, a Enrico. Nel c. 2 del *De origine rerum praedicamentalium*, Teodorico si sofferma, com'è noto, sull'origine di ciò che inerisce alla sostanza, e dunque sui generi diversi da essa. Si tratta a tutti gli effetti di una possibile griglia esaustiva di suddivisione dell'ente ; dopo essersi soffermato sulla sostanza e sulle altre due categorie reali (quantità e qualità), Teodorico passa così di fatto a considerare un terzo genere di enti (o, per essere più precisi, ciò che, all'interno di questo genere di enti, dipende dalla sostanza secondo un terzo modo di dipendenza, diverso da quello riguarda la ragione quidditativa della sostanza e da quello che riguarda la sostanza in quanto funge da sostrato) :

> Tertium enim genus entium est, quod suam entitatem formaliter ex alio habet et secundum rationem subiecti, et hoc completive, sed originaliter ex alio, quod attenditur in eodem subiecto. Et huiusmodi entia sunt ea, quae sic per se secundum proprias rationes ordinantur in aliquo decem generum, ut nullam naturam seu naturaliter realem dispositionem importent circa substantiam quantum ad id, quod formaliter et primo significatur per nomen, habent tamen de intellectu suo aliquam naturam, quam oportet attendere in eodem subiecto[23].

Si tratta (principalmente) degli enti che appartengono alla categoria della relazione e, mediatamente, agli altri predicamenti relativi. Nella misura in cui tali enti dipendono non solo dalla sostanza in quanto sostrato, ma anche da qualcos'altro che sta nel sostrato, essi sono caratterizzati da un duplice rapporto analogico nei confronti della sostanza, in quanto di fatto mutuano la loro *ratio entis* da un ente naturale che è già, a sua volta, un accidente o una disposizione naturale della sostanza :

> Quia autem haec entia sicut et quaecumque alia, quae substantiis insunt, habent rationem entis secundum analogiam ad substantiam, considerandum in his entibus secundum praedicta, quod entitas eorum, qua constituuntur in aliquo decem generum, constat ex duplici analogia. Primo enim aliqualiter capiunt rationem entis secundum rationem formalem alicuius entis naturae […]. Hoc autem ens naturae ulterius est ens, quia est entis veri, quod est substantia, accidens vel naturalis dispositio. Et sic ratio huius analogiae formaliter complet rationem primae analogiae in

23. *De orig.*, 2.(34), p. 151, l. 221 - 152, l. 228.

> constituendo huiusmodi entia, ut dicant aliquam rem primae intentionis ordinabilem in genere[24].

Ora, aggiunge Teodorico, questa stessa tesi è quella che alcuni hanno voluto sostenere affermando che la realtà di tali enti (cioè, delle cose che appartengono ai predicamenti relativi) si riduce alla realtà di ciò che ne costituisce il fondamento[25]. Nell'apparato della propria edizione, Sturlese aveva già felicemente individuato in Enrico di Gand il maestro a cui Teodorico fa qui riferimento, rinviando in proposito alla q. 2 del *Quodl.* V e alla q. 3 del *Quodl.* IX. Si può però ritenere, in aggiunta a queste indicazioni, che Teodorico abbia presente, in questo contesto - oltre ai luoghi indicati - anche le prime due questioni del *Quodl.* VII. Una riprova in tal senso è data dal fatto che il famoso *Gedankenexperiment*, come Sturlese lo ha definito[26], attraverso cui Teodorico cerca di mostrare il ruolo dell'intelletto nella formazione di questa classe di accidenti (e cioè sempre gli accidenti della categoria della relazione)[27], è in realtà costruito anch'esso in riferimento a Enrico, ed è anzi sostanzialmente mutuato da quest'ultimo :

> Et est tenendum pro certo quod, circumscripta realitate fundamenti, nihil manet de realitate in praedicamento relationis, sed solummodo praecisa ratio seu intentio qua intelligitur modus essendi ad aliud [...]. Quod clare patet ex tribus rationibus philosophicis. Primo, quoniam si circumscribatur per intellectum omnino res substantiae, quantitatis, et qualitatis, et concipitur intellectus relationis sive respectus ad aliud praecise, sub illa impossibile est assignare aliquas differentias specificas. [...] Quare, cum nihil est reale in praedicamento, nisi illud penes quod accipiuntur differentiae specificae in illo, et specierum distinctio, nihil igitur procul dubio reale est in praedicamento relationis, nisi id quod est res alterius praedicamenti[28].

24. *De orig.*, 2.(47), p. 155, l. 340-349.

25. *De orig.*, 2.(48), p. 155, l. 350-351 : "Et hoc est, quod volunt aliqui dicere, quod realitas talium entium non est nisi realitas sui fundamenti".

26. Cfr. L. Sturlese, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo*, p. 193 : "Un 'Gedankenexperiment' proposto da Dietrich stesso aiuta a chiarire l'esatta misura della componente intellettuale nella formazione degli accidenti. Si tratta di 'provare a sospendere l'atto della ragione' [...] : ebbene, in questo caso le *res praedicamentales* si affloscianо come un castello di carte, e rimane come sola realtà quella del fondamento fattuale-naturale (*relinquitur sola realitas et entitas fundamenti*), cioè la sostanza individua dotata degli accidenti 'dinamici' ".

27. *De orig.*, 2.(52), p. 156, l. 376-378 : "Si autem ab huiusmodi entibus removeamus actum rationis, tunc secundum nullum modum sunt entia quantum ad id, quod significatur per nomen, sed relinquitur sola realitas et entitas fundamenti".

28. Henricus de Gandavo, *Quodlibet* VII, qq. 1-2, ed. G.A. Wilson, p. 23-24, l. 53-62 et l. 81-85. Sulla dottrina enrichiana delle relazioni cfr. soprattutto J. Decorte, *Avicenna's Ontology of Relation : a Source of Inspiration to Henry of Ghent*, in J. Janssens / D. De Smet (eds.), *Avicenna and His Heritage. Acts of the International Colloquium*, Leuven - Louvain-la-Neuve,

Il modo in cui Teodorico commenta il *Gedankenexperiment* dimostra per altro inequivocabilmente - per quel che mi sembra - che esso fa ancora parte (come terzo argomento a sostegno) dell'*opinio* che egli sta riportando e che in linea di massima condivide, sia pure con qualche riserva :

> Et sic tertio modo potest verificari *dictum eorum*, sed tamen minus proprie, quia secundum hanc considerationem huiusmodi entia non ordinantur in propriis generibus nisi fortassis secundum solam denominationem, secundum quam realis philosophus non distinguit haec rerum genera[29].

Ci sono poi almeno altri due elementi che sembrano deporre a favore del fatto che le tesi di Enrico dovessero risultare in qualche modo note, se non proprio familiari - come dicevamo in precedenza - a Teodorico. Uno è l'uso "allargato" del sintagma *prima intentio*, che ha sempre creato qualche problema ai lettori del *De origine rerum praedicamentalium*, e che è già impiegato appunto da Enrico, nella già richiamata q. 3 del *Quodl.* IX (*Utrum circumscripta re sui fundamenti, relatio possit signari per nomen primae impositionis*), per indicare quelle *res* che di fatto non sono che modi relativi ad altre *res*, anche quando questi dovessero dipendere (in tutto o in parte) dal solo intelletto :

> Et cum his modis iam dictis distinguuntur nomina primae impositionis et secundae, illa sola quae significant praecise modos rerum ut per vocem exprimuntur, dicuntur esse nomina nominum, cetera vero omnia dicuntur esse nomina rerum, et hoc large modo sumendo rem et appellando rem omnem modum qui est circa rem secundum se, sive ut in re extra existit, sive ut est in solo intellectu, vel ab ipsa re, vel ab ipso intellectum secundum iam tactum modum ; similiter illa omnia nomina quae significant modos praecise, quocumque modo illos significent, illa sola dicuntur esse nomina secundarum intentionum, cetera vero omnia dicuntur esse *nomina primarum intentionum*[30].

L'altro e ultimo aspetto che vorrei porre in evidenza, in questo breve sondaggio, riguarda l'attribuzione dell'essere quidditativo alle cose da parte dell'intelletto - altro tema peculiare del *De origine rerum praedicamentalium*, intorno a cui si gioca in definitiva la questione del ruolo causale dell'intelletto. Secondo Teodorico, l'oggetto dell'intelletto non è la singola cosa in quanto tale, ma la

September 8 - September 11, 1999, Leuven, Leuven University Press, Leuven 2002 (Ancient and Medieval Philosophy, I/28), p. 197-224 ; Id., *Relation and Substance in Henry of Ghent's Metaphysics*, in G. Guldentops / C. Steel (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte*, Leuven, Leuven University Press, Leuven 2003 (Ancient and Medieval Philosophy, I/31), p. 3-14.

29. *De orig.*, 2.(52), p. 156, l. 378-382 ; corsivo mio.

30. Henricus de Gandavo, *Quodlibet* IX, q. 3, ed. R. Macken, Leuven, Leuven University Press, 1983, p. 61-62, l. 31-40 ; corsivo mio.

quiddità o essenza della cosa, ovvero la cosa considerata secondo la sua ragione formale. Ora, la quiddità è precisamente ciò che è espresso dalla definizione, e le parti della definizione non esistono, in quanto tali, nella realtà esterna : esse sono invece "determinate" e distinte dal nostro intelletto. In questo senso, si può dire che è l'intelletto stesso a fornire alle cose l'essere quidditativo in base al quale divengono intelligibili :

> Obiectum enim intellectus est quiditas secundum Philosophum vel res secundum rationem suae quiditatis ; hanc autem nequaquam apprehendit intellectus nisi distinguendo et determinando eius propria principia, quae Philosophus vocat partes formae, quas significat definitio. Hoc enim solum est intelligere, scilicet apprehendere rem secundum talium principiorum eius determinationem ; alioquin non differret intellectus a virtute cogitativa, quae etiam sic intentionem substantiae denudare potest, ut nuda apud ipsam maneat [...]. Et sic est intentio substantiae in ea dispositione, ut secundum eam fiat virtute intellectus agentis forma in intellectu possibili, qua ipsi formae seu rei secundum suam formam determinantur sua principia. Et ex hoc iam habet forma rationem quiditatis et ipsa res esse quiditativum. Et haec est propria ratio obiecti virtutis intellectivae[31].

Ora, mi sembra che anche questo tema trovi un certo riscontro nelle posizioni enrichiane. C'è almeno una questione quodlibetale dedicata da Enrico espressamente al problema, e cioè la q. 6 del *Quodlibet* XIV (*Utrum esse quiditativum sit ab intellectu possibili per actum intelligendi*), databile nella sessione d'avvento del 1290. Qui, tra l'altro, Enrico descrive un processo in cui l'intelletto, determinando le parti della definizione e attribuendo alla cosa il suo essere quidditativo, se lo costruisce - in pratica - come suo proprio oggetto (come oggetto per l'intelletto possibile) :

> ipsum commune esse definibile per genus et differentias, ut consideratur sub ratione confusi et indistincti secundum partes quae cadere debent in definitiva ratione, sic proprie dicitur universale, et dicitur esse eius quiditativum esse definitum continens ipsum distinctum secundum partes, ut homo animal rationale, et habet ipsum universale esse ab actu intelligendi intellectus possibilis per abstractionem eius a singularibus intellectis in phantasmate ab hoc et ab isto abstrahendo et intelligendo hominem simpliciter, non cointelligendo hoc et illud. Et de tali universali verum est quod ipsum posterius est [...] et *ab opere intellectus* [...]. Similiter dico quod *esse quiditativum habet esse ab intellectu* dividendo et congregando. Cum enim intellectus operatus fuerit universale quod est primum in ipsa cognitione confusa, intellectus primo concipit in eo genus supremum sub ratione maxime confusi, et secundum artem definitivam primo dividit

31. *De orig.*, 5.(26), p. 187, l. 221 - 188, l. 233.

> illud genus per duas differentias, et illam quam convenit universali definibili aggregat ad genus, et subdividit aggregatum, semper addendo differentiam convenientem universali quousque habeatur convertibile. Et *illud appellatur quod quid est et definitiva ratio, et est opus intelligentiae simplicis*; quod cum formatum fuerit ab intellectu per ultimam differentiam aggregatam praecedenti, tamquam universale distinctum et determinatum per partes *movet intellectum possibilem tamquam eius obiectum*[32].

Credo dunque si possa dare per acquisito che il contesto prossimo dell'intera discussione condotta da Teodorico nel *De origine rerum praedicamentalium* sia la teoria categoriale di Enrico di Gand, e in particolare questi tre elementi : (a) la distinzione tra *res praedicamenti* e *ratio praedicamenti*; (b) lo statuto ontologico della relazione (e dei sei predicamenti relativi minori) ; (c) la dottrina secondo cui l'intelletto, attribuendo l'essere quidditativo alle *res*, le costituisce propriamente come oggetti intelligibili. Con ciò, non intendo affermare che Enrico e Teodorico condividano poi le medesime conclusioni, ma solo che Teodorico abbia composto il *De origine rerum praedicamentalium* avendo in mente un preciso dibattito teologico parigino (in cui Enrico giocava evidentemente un ruolo di primo piano), e che abbia elaborato la sua posizione autonoma in riferimento a quest'ultimo.

Resta a questo punto il problema rappresentato dalla datazione del *De origine rerum praedicamentalium*. Com'è ben noto, il terminus *ante quem* del trattato è stato fissato al 1286 da Rita Pagnoni Sturlese sulla base della corrispondenza letterale tra alcuni luoghi del c. 4 del *De origine rerum praedicamentalium* e la q. 7 del *Quodlibet* II di Goffredo di Fontaines, databile con certezza nella sessione di Pasqua del 1286 - corrispondenza interpretata nel senso di una dipendenza di Goffredo da Teodorico[33]. Ora, se si tien conto di quanto si è cercato qui di mostrare - e cioè che Teodorico conosce e usa con certezza alcuni testi essenziali di Enrico di Gand - la situazione si complica. Se si pone che Teodorico faccia riferimento esclusivamente, per quanto riguarda la distinzione tra *res praedicamenti* e *ratio praedicamenti* e l'interpretazione della relazione e delle altre categorie relative, all'art. 32 della *Summa* e al *Quodlibet* VII di Enrico, l'ipotesi della dipendenza di Goffredo da Teodorico e dunque

32. Henricus de Gandavo, *Quodlibet* XIV, q. 6, ed. Parisiis 1518, rist. anast. Louvain, Bibliothèque S.J., 1961, II, f. 566vE ; è stata modificata l'interpunzione e il corsivo è mio.

33. Cfr. R. Pagnoni Sturlese, *Per una datazione del 'De origine' di Teodorico di Freiberg*, in *Annali della Scuola Normale Superiore* di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia, ser. III, 11 (1981), p. 431-445. Cfr. anche la dettagliata discussione dei rapporti tra Teodorico e Goffredo in K. Flasch, *Dietrich von Freiberg*, p. 162-165 ; Flasch conclude osservando : "Ich glaube, Dietrich sei von Gottfried abhängig, nicht umgekehrt, aber allzuviel hängt davon nicht ab. Denn ob *De origine* kurz vor oder kurz nach 1286 vorlag, diese Schrift dürfte unter den erhaltenen Werken Dietrichs das früheste sein".

di una datazione del *De origine rerum praedicamentalium* anteriore o coincidente con il 1286 può ancora tenere. Ma se si concede che Teodorico conosca anche il *Quodl.* IX di Enrico - come mi sembra piuttosto plausibile e come per altro già rilevato da Sturlese nell'apparato delle fonti della sua edizione - allora la datazione proposta diventa piuttosto problematica : esattamente nello stesso periodo (Pasqua 1286) Teodorico dovrebbe essere in grado di citare il *Quodlibet* IX di Enrico, disputato in quella sessione, e di essere citato da Goffredo nel suo secondo *Quodlibet*, sempre disputato nella medesima sessione. Se poi Teodorico fosse a conoscenza anche del *Quodl.* XIV di Enrico (anche se non si può rilevare a questo proposito una forma precisa di intertestualità che possa fornire qualche evidenza), allora la datazione dovrebbe essere spostata ancora più avanti. In generale, non mi sembra improbabile che la datazione del *De origine rerum praedicamentalium* debba esser posticipata, e collocata almeno dopo il *Quodl.* IX di Enrico (e dunque dopo Pasqua 1286) : d'altra parte, un piccolo slittamento temporale del trattato permetterebbe non solo di ridurre la distanza tra il *De origine rerum praedicamentalium* e il *De intellectu et intelligibili*, ma andrebbe anche nella direzione di quanto è stato recentemente scoperto da Sturlese, e cioè che la tradizionale cronologia relativa tra Teodorico e Eckhart dovrebbe forse essere parzialmente rovesciata[34]. Rimane il problema dei luoghi comuni con il *Quodl.* II di Goffredo : sempre ammettendo che non sia Teodorico a dipendere qui da Goffredo, si potrebbe ipotizzare la presenza di una terza fonte comune, tanto più che almeno uno di questi luoghi è certamente un argomento rivolto contro una determinata (ma non ancora identificata) posizione in merito alla questione della pluralità delle forme. Ma questa è appunto un'indicazione essenziale di ciò che probabilmente resta ancora da fare a proposito del *De origine rerum praedicamentalium*, dopo la pubblicazione del volume di Flasch, e anzi grazie ad esso ; senza sacrificare la specificità regionale della cosiddetta "scuola domenicana tedesca", così faticosamente conquistata a livello storiografico, si tratta forse di stabilire con maggior precisione la natura dei rapporti (dottrinali e cronologici) di Teodorico con l'ambiente della Facoltà parigina di Teologia negli ultimi decenni del XIII secolo.

34. Cfr. L. Sturlese, *Dietrich di Freiberg lettore di Eckhart ?*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, 85 (2006), p. 437-453.

Les êtres et leurs lieux : le fondement de la localisation selon Dietrich de Freiberg

Tiziana Suarez-Nani

Le thème du lieu et de la localisation pourrait être considéré comme marginal dans les écrits de Dietrich de Freiberg, qui non seulement ne lui consacre aucun traité, mais n'en discute pas dans ses écrits de philosophie naturelle. Dans le traité *De natura et proprietate continuorum*, qui aurait été le « lieu naturel» pour conduire un tel examen, il analyse la problématique du temps et il se limite, en guise de préambule à quelques remarques incidentes sur le lieu, à énoncer la distinction entre le continu successif (le temps) et le continu permanent (l'espace ou le lieu)[1]. Ce thème est en revanche très présent dans deux écrits métaphysiques : le *De cognitione entium separatorum* (§§ 68-73) et le *De substantiis spiritualibus* (§§ 14-24)[2]. Cet emplacement de la problématique du lieu, qui oriente d'emblée la manière de poser la question et d'en déterminer la solution, s'avérera particulièrement significatif quant à l'intérêt que Dietrich lui accorde et à la perspective dans laquelle il l'envisage. Dans les pages qui suivent, nous allons, en un premier moment, explorer la théorie générale du lieu formulée dans ces deux écrits et en relever les implications ; en un second moment, nous allons considérer la manière dont Dietrich aborde et interprète le thème suggestif du lieu des démons.

1. Cf. *De nat. contin.*, 2.(2)-(3), p. 253, l. 5-10 : « Sunt enim continua quaedam de genere permanentium, puta corpus seu dimensiones, spatia, locus, quae omnia sunt generis dimensionum ; sunt et continua de genere successivorum, puta motus, tempus. Sunt autem continua permanentia huius condicionis et proprietatis, quod inveniuntur in esse et existunt in suis terminis initialibus seu finalibus eo, quod substantia eorum tota simul invenitur in actu ».
2. Ces deux écrits ne sont pas datés avec précision, mais selon les éditeurs ils figurent parmi les derniers de Dietrich et se situent donc vraisemblablement autour des années 1310.

I. La théorie du lieu

Comme tous les lecteurs de la *Physique* d'Aristote, Dietrich adopte la définition aristotélicienne du lieu comme point de départ de son examen, mais il relève d'emblée que son application et sa validité sont limitées, puisque restreintes au domaine de la réalité matérielle. Il y a en effet deux manières principales d'être dans un lieu : la première se rapporte à la signification propre de ce terme, et la deuxième s'y rapporte selon une signification plus large, relevant d'un usage métaphorique : *quasi metaphorice*[3].

Plus précisément, la première modalité de localisation répond à la définition aristotélicienne du lieu comme « limite immobile du contenant »[4]. D'après cette définition, le lieu est la surface d'un corps qui en contient un autre et qui de ce fait l'entoure et l'embrasse[5]. Dietrich insiste sur l'aspect de contenance, qui implique la présence simultanée et actuelle d'une totalité et de ce qu'elle contient. L'immobilité signifie par ailleurs la permanence et la fixité de ce qui est localisé, si bien que le lieu est une réalité immobile et en acte[6]. Cette première modalité de localisation caractérise toute réalité matérielle, mais uniquement celle-ci. La conception aristotélicienne du lieu est ainsi maintenue, mais en raison de son enracinement dans la réalité naturelle sa validité est immédiatement circonscrite au monde matériel.

Or, il est bien connu que dans la philosophie du dominicain le monde matériel ne constitue qu'une portion limitée de l'ensemble de la réalité : il s'impose, certes, comme cadre de l'expérience et de la pensée humaine, mais il n'épuise pas le domaine du réel. Par ailleurs, non seulement celui-ci s'étend bien au-delà des limites de l'expérience, mais, de surcroît, ce qui dépasse ces limites est plus digne et possède plus de valeur que le monde matériel qui dessine l'horizon de la condition humaine. Pour cette raison, la deuxième modalité de localisa-

3. Cf. *De sub. spir.*, 14.(2), p. 313, l. 15-18 : « Ad cuius evidentiam primo distinguendum de eo, quod est esse in loco : Esse enim in loco dicitur vel proprie secundum propriam significationem huius nominis 'locus' ; dicitur etiam esse in loco communiter et quasi metaphorice extensa significatione huius nominis 'locus' ».
4. Aristote, *Physique* IV, 4, 212a20-21.
5. Cf. *De sub. spir.*, 14.(3), p. 313, l. 19-24 : « Primo dicitur esse in loco, secundum quod Philosophus tractat de loco in IV *Physicorum* describens locum, scilicet quod locus est 'ultimum continentis immobile'. Ex qua descriptione accipimus in hoc, quod dicit 'ultimum', quod locus est superficies : superficies enim est ultimum corporis continentis aliud corpus ; non dico 'continentis' quocumque modo, sed sic continentis, quod ambiat ipsum ».
6. Cf. *Ibid.*, l. 24-28 : « Et hoc importatur, si proprie loquamur de vocabulo continentiae, quod proprie sonat in quandam simultatem totalitatis cuiusdam ; et sic importatur ambitus quidam. Sed in hoc, quod additur 'immobile', denotat quandam fixionem et permanentiam in actu rei locatae : locus enim rei vult esse aliquid fixum et permanens in actu ».

tion (*quasi metaphorice*) va prendre une ampleur et avoir une portée tout à fait particulières[7].

Que signifie l'emploi métaphorique du terme « lieu » ? Un tel emploi consiste à envisager la notion de lieu « selon une similitude proportionnelle » à l'égard de son acception propre[8] : le cas échéant, la similitude revient à sauvegarder les éléments de limite, de contenance et d'immobilité, et la proportionnalité résulte de l'écart de signification du fait de leur transposition à des réalités de nature immatérielle.

Avant de mesurer en quoi consiste cet écart, précisons que la transposition de la notion de lieu repose sur quatre prémisses fondamentales :

1) la première est celle de la structure ordonnée de l'univers, formulée par Dietrich de manière conforme à l'ordre des quatre modalités d'existence énoncées dans l'*Elementatio theologica*[9] de Proclus : l'Un (Dieu), les substances intellectuelles (Intelligences ou Intellects par essence), les substances spirituelles et les réalités corporelles[10].

7. Dietrich n'est certes pas le premier à relever le changement de signification de la notion de lieu lorsqu'elle est appliquée à des réalités immatérielles : Albert le Grand, par exemple, signale l'équivocité de ce terme lorsqu'il est appliqué à Dieu et précise que dans ce cas l'attribution de la localisation se fait par une *translatio* (cf. *In I Sententiarum*, d. XXXVII, A, art. VI, éd. A. Borgnet, Vivès, Paris, 1893, p. 238 et art. XVIII, p. 254 : « Cum dicitur Deus inesse in loco, et locatum in loco, sumitur aequivoce habitudo huius praepositionis 'in'. (...) Si autem sumatur proprietatem locati, cum dicimus Deum esse in loco : tunc non convenit Deo proprie esse in loco, sed per translationem, quae translatio fit a proprietate locati qua replet locum »). Comme on va le constater, Dietrich développe et radicalise ce propos en attribuant au lieu *metaphorice sumptus* une valeur qui fera de l'intériorité le lieu au sens véritable du terme.
8. Cf. *De sub. spir.*, 14.(4), p. 313, l. 30-31 : « Alio modo dicimus esse in loco communiter et quasi metaphorice secundum proportionatam similitudinem ad id, quod est vere esse in loco ».
9. Cf. *Ibid.*, 5.(2), p. 307, l. 9-14 et Proclus, *Elementatio theologica*, prop. 20, ed. H. Boese, Leuven University Press, Leuven, 1987, p. 13-14.
10. Cf. *Ibid.*, 1.(1)-(7), p. 303, l. 2-28 : « Connumerando primum omnium entium principium inter rerum universitatem, tolerata etiam positione philosophorum de intelligentiis, invenimus quatuor rerum maneries. (...) Unam, quae solum est primi principii, quod Deus est ; 'solum' dico, propter suam infinitam excedentiam. Secunda est res sive substantiae intellectuales et secundum substantiam et operationem, quas vocant intelligentias, quae id, quod sunt, sunt intellectus per essentiam, primae inter omnes creaturas quantum ad ordinem naturalis providentiae, de quo ordine iam dicetur. Tertia rerum maneries est res sive entia spiritualia et quantum ad substantiam et quantum ad operationem ; et ad hanc maneriem conveniunt entia, quae sunt spiritus per essentiam et corpora spiritualia (…). Quarta maneries rerum est universitas corporum huius mundi (…) ». Cette hiérarchie ontologique est utilisée à maintes reprises par Dietrich de Freiberg et sert constamment d'échafaudage à sa *Weltanschauung*. Sur ces différentes *maneries entium* et la signification de leur hiérarchisation nous renvoyons à : T. Kobusch, *Die Modi des Seienden nach Dietrich von Freiberg*, dans K. Flasch, (hrsg.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Meiner, Hambourg, 1984, p. 46-67 ; T. Suarez-Nani, *Substances séparées, intelligences et anges chez Dietrich de Freiberg*, dans K.-H. Kandler, B.

2) la deuxième prémisse énonce l'impossibilité d'autres modalités d'existence que celles qui viennent d'être énumérées.

3) la troisième pose entre ces quatre *maneries entium* un rapport de proximité qui va de l' « intimité » des unes à l'extériorité des autres[11].

4) la dernière établit que ces *maneries entium* sont reliées selon un rapport d'immédiateté[12].

Ces prémisses vont permettre de justifier la transposition métaphorique de la notion de lieu aux trois premières modalités d'existence. En effet, en vertu de la deuxième prémisse, il faut constater que les modalités d'être sont en nombre déterminé, que chacune d'elles est délimitée et ordonnée, et que par conséquent dans leur hiérarchie il y a des limites, à savoir un terme supérieur et un terme inférieur ; or l'idée de limite qui émerge ici est commune à la définition propre du lieu, si bien qu'il est légitime de transférer cette notion aux trois modalités d'existence énoncées. La troisième et quatrième prémisses signalent elles aussi une similitude qui justifie l'emploi métaphorique de la notion de lieu, car l'immédiateté et le rapport de plus ou moins grande intimité entre les trois premiers degrés renvoient à un rapport de contenance *sui generis*, susceptible de fournir un autre élément de similitude avec l'acception propre du terme de lieu. Quant au dernier élément qui figure dans la définition du lieu – à savoir l'immobilité –, il peut être transposé sans « métaphorisation » de sa signification, puisqu'il renvoie toujours à une certaine fixité et permanence[13].

Cette transposition étant justifiée, il convient de préciser quelles en sont les implications au niveau des entités spirituelles et intellectuelles. Dietrich les

Mojsisch, F.-B. Stammkötter (hrsgg.), *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Wissenschaft*, Grüner, Amsterdam-Philadelphia (Bochumer Studien zur Philosophie n. 28), 1999, p. 49-68.

11. Dans le traité *De cog. ent.*, § 86, p. 247 la plus ou moins grande « intimité » est associée au mode de connaissance propre aux différentes substances.

12. Cf. *De sub. spir.*, 14.(5), p. 313, l. 32-36 : « Et sic etiam assignabimus loca dictis maneriebus entium hoc praesupposito, quod impossibile est esse plures rerum maneries quam illas, quae dictae sunt ; item, praenotato, quod maior et minor intimitas est inter eas, videlicet quod quaedam ex eis sunt intimiores aliis, aliae autem sunt magis extra ; item, quaedam immediatio est inter eas, id est quod nihil medium cadit inter eas ».

13. Cf. *Ibid.*, p. 313, 14.(6), l. 37-43 : « Ex his tribus accipimus quandam proportionatam similitudinem dictas maneries essendi in loco, similitudinem, inquam, ad vere et proprie esse in loco. Nam ex hoc, quod non sunt plures quam illae, quae dicta sunt, habetur, quod sunt determinati numeri, et omnia talia in se et in suis partibus sunt quantitatis finitae et ordinatae, et sic habent in sua multitudine supremum et infimum. Et sic habemus aliquid simile ei, quod in descriptione veri loci dicitur, videlicet quod est ultimum. Ex aliis duobus, videlicet ex immediatione ad invicem et maiore et minore intimitate, accipimus proprietatem ambitus et continendi. Et sic habemus aliquid simile ei, quod dicitur in descriptione veri loci, scilicet quod est continens. Quod autem ibi dicitur de immobilitate, eiusdem rationis est hic et ibi quoad fixionem et permanentiam in actu ».

clarifie en recoupant la distinction du lieu au sens propre et du lieu au sens métaphorique par celle de localisation selon le mode de l'extériorité et de localisation selon le mode de l'intériorité. Cette distinction permet de préciser que dans le monde corporel la localisation se réalise toujours sur le mode de l'extériorité : aussi, ce qui est extérieur est toujours lieu de ce qui est « plus intérieur », que ce soit au niveau des dimensions quantitatives ou au niveau des modes d'être[14]. Dans cette optique, le monde corporel peut être considéré comme le lieu des réalités spirituelles, car il les entoure « presque de l'extérieur », et les comprend en lui : cette contenance est toutefois d'un genre particulier, puisqu'elle se réalise comme proximité et immédiateté de la limite supérieure du monde corporel avec la limite inférieure des réalités spirituelles[15]. De manière analogue, les réalités spirituelles peuvent être considérées comme le lieu des substances intellectuelles – car la limite supérieure des premières touche la limite inférieure des secondes[16] – et les substances intellectuelles comme le lieu de la cause première, à savoir Dieu : en effet, par leur intellect les Intelligences séparées embrassent, entourent et accueillent « l'abîme intime, impénétrable et profond » de l'essence divine[17].

Ce dernier énoncé – dans lequel résonne le motif augustinien de Dieu *intimior intimo meo* et qui annonce le thème eckhartien de la naissance de Dieu en l'âme[18] – permet une première saisie de la transformation de la notion de

14. Cf. *Ibid.*, 15.(1)-(2), p. 314, l. 52-56 : « Secundum hoc igitur possumus assignare loca dictis maneriebus : uno modo secundum similitudinem veri loci quos eam proprietatem, quae est ambire extrinsecus. Et sic ea, quae sunt exteriora, possunt dici loca eorum, quae sunt magis intra ».
15. Cf. *Ibid.*, 15.(2), p. 314, l. 56-59 : « (...) corporalia [sunt locus] spiritualium, quia ambiendo eas quasi ab extrinseco tota spiritualia intra se concludunt, sic tamen quantum ad ultimum utriusque, ut in corporalibus quoad sui supremum, in spiritualibus autem quoad sui infimum ».
16. Cf. *Ibid.*, 15.(3), p. 314, l. 62-67 : « Sic etiam possumus dicere maneriem spiritualium entium esse locum eius maneriei, quae est intellectualium : Spiritualia enim ex omni parte quasi ab extrinseco ambiunt intellectualia, et hoc similiter secundum ultimum utriusque (…) ; secundum hoc enim et ista ad invicem immediatam approximationem habent ».
17. Cf. *Ibid.*, 15.(3), p. 314, l. 68-75 : « Sic etiam accipimus intellectualia (…) esse aliqualiter locum primae causae, quae Deus est : ipsa enim intellectualia intellectu suo quasi ab extrinseco ambiunt illud intimum, impenetrabile profundum et abyssum divinae essentiae, ad quam tamen est quaedam aliqualis approximatio et immediatio talium intellectualium entium secundum sui supremum, quo immediatius quam alia, quae sunt eiusdem maneriei, appropinquant ad dictam primam causam. Et sic etiam salvatur ibi haec loci proprietas, scilicet quod est ultimum ».
18. Sur le rapport entre Dietrich et Maître Eckhart, cf. A. de Libera, *Introduction à la mystique rhénane*, O.E.I.L., Paris, 1984 et Id., *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris 2005 ; B. Mojsisch, *Causa essentialis bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*, dans K. Flasch (hrsg.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, p. 106-114 et Id., *Meister Eckhart. Die Geburt der 'deutschen Mystik' aus dem Geist der arabischen Philosophie*, C.H. Beck, Munich, 2006.

lieu par son application à des réalités extra-mondaines : la contenance, qui définit principalement le lieu, devient ici approximation vers l'intériorité – une intériorité qui est celle de l'essence des choses et qui apparaît d'ores et déjà comme leur lieu véritable, comme ce en quoi chaque chose est véritablement ce qu'elle est. De la sorte, les dimensions spatiales qui réalisent la contenance dans le monde matériel sont ramenées à une trajectoire d'approximation vers l'intériorité. La transformation de la notion de lieu qui s'annonce ici trouve son accomplissement dans la deuxième modalité de localisation, celle qui se réalise sur le mode de l'intériorité : « alius [est] modus locandi, secundum quod res locantur ab interioribus »[19]. En effet, lorsque cette modalité est parfaitement accomplie, la contenance se métamorphose en appartenance et le contenant devient contenu. Aussi, celle qui au départ s'annonçait comme une simple transposition produit en réalité une transformation radicale de la notion de lieu, une transformation qui renverse désormais les conditions de la localisation.

Qu'est-ce qui rend possible cette métamorphose ? Elle repose sur la manière dont Dietrich comprend et précise ce qu'il appelle « la raison parfaite de lieu », c'est-à-dire ce par quoi quelque chose peut être le lieu d'une autre chose – et ce indépendamment des conditions qui déterminent la localisation des réalités matérielles. Il s'avère en effet que la raison parfaite de lieu implique une dimension de conservation et de maintien dans l'être de ce qui est localisé : « ad sui [sc. loci] perfectam rationem convenit, quod sit salvativus rei locatae »[20]. La *perfecta ratio loci* exprime donc quelque chose de plus que la signification propre du terme de lieu, car elle lui ajoute une condition à la fois plus précise et plus large que la contenance, la limite et l'immobilité : à présent, une réalité sera apte à exercer la fonction de lieu seulement si elle est capable de conserver et de maintenir dans l'être ce qui est localisé.

Il convient de rappeler que la fonction de *virtus salvativa* était communément attribuée au lieu par tous ceux qui adoptaient la doctrine aristotélicienne : dans le cadre de la physique d'Aristote, cette capacité du lieu à conserver les choses résultait de son caractère naturel, c'est-à-dire des qualités primaires (le froid, le chaud, etc.) communes au lieu contenant et au corps contenu ; de ce fait, la *virtus salvativa* était comprise en un sens strictement physique et naturel[21]. On peut ainsi constater que Dietrich non seulement

19. *De sub. spir.*, 16.(1), p. 315, l. 80-82.

20. *Ibid.*, 16.(1), p. 315, l. 80-81.

21. La perspective « naturaliste » est adoptée aussi par Albert le Grand dans le traité *De natura loci*, où Albert pose la connaturalité du lieu et du corps localisé pour justifier la vaste enquête qu'il va entreprendre sur la diversité des lieux, des régions et des climats, ainsi que sur leur influence sur les êtres vivants qui les habitent : « Oportet scire naturam loci, nec sufficit

adhère à cette doctrine pour ce qui est des réalités matérielles[22], mais qu'il en élargit la portée en l'appliquant au-delà du cadre de la physique : il donne en effet à la fonction de conservation un poids prépondérant par rapport aux autres propriétés du lieu et, recouvrant la *virtus salvativa* d'une dimension ontologique, il attribue cette capacité de conservation et de maintien dans l'être à « ce qui est intérieur », c'est-à-dire à l'essence des choses. À partir de là, la localisation *ab interioribus* est investie d'une valeur qui fait de l'intériorité – au sens augustinien du terme – le lieu par excellence :

> Sed quoniam loco quantum ad sui perfectam rationem convenit, quod sit salvativus rei locatae, potius e converso sumitur locatio sive proprietas locandi, scilicet ab interioribus, quae sunt salvativa eorum, quae sunt magis extra[23].

L'extériorité de la localisation qui figure dans la signification propre de la notion de lieu passe ainsi au second plan au profit de la sphère de l'intériorité, car il apparaît que le fait d'être circonscrit par les dimensions de l'espace physique ne représente qu'une variante ou une expression (mineure) de la vraie nature de la localisation. Or, puisque l'intériorité renvoie à l'essence, celle-ci se présente désormais comme le lieu véritable de chaque chose, comme le point de repère et comme l' « espace » qui abrite l'identité de tout ce qui est.

La primauté du lieu *metaphorice sumptus* – ou de la localisation « de l'intérieur » – se profile ainsi comme une expression de l'ontologie essentialiste de Dietrich, qui fait de l'essence le tout de chaque chose[24]. Ici comme ailleurs,

tractatus, qui in Physicis habitus est de ipso, eo quod ille non nisi universaliter certificat de loco, et oportet nos scire diversitates locorum in particulari et causam diversitatis ipsorum et accidentia diversorum locorum » (*De natura loci*, tract. I, c. 1, ed. Colon., 1980, p. 2) ; cette approche « naturaliste » est présente aussi dans le commentaire des *Sentences*, où Albert rapporte la fonction de conservation du lieu à des propriétés naturelles : « Et si tu quaeras, unde habet locum istam proprietatem, quod salvat locatum : (...) dicendum quod locus ille, qui est ut vas locans, habet hoc ab influentia loci simpliciter : locus autem simpliciter prout est salvans non est nisi duplex, scilicet simpliciter sursum in contactu circumferentiae orbis lunae : et simpliciter deorsum quod est esse in centro » (*In I Sent.*, d. XXXVII, D, art. XIV, éd. A. Borgnet, p. 247). Sur la *virtus salvativa* du lieu, cf. C. Trifogli, *La dottrina del luogo in Egidio Romano*, dans *Medioevo* 14 (1988), p. 235-290.

22. Dans le *De nat. contr.*, 67.(2), p. 130, l. 52-54, Dietrich pose l'affinité naturelle entre le lieu et le corps qui se meut en lui et en déduit une distinction de nature parmi les lieux en fonction de la nature des objets qu'ils contiennent : « Et quia secundum hoc corpora diversarum naturarum requirunt diversam positionem sive situationem in loco, ideo per consequens ipsis locis hanc naturam diversitatem attribuimus ».

23. Cf. *De sub. spir.*, 16.(1), p. 315, l. 80-82.

24. Cet essentialisme se décline dans plusieurs domaines : pour l'ontologie, signalons les traités *De acc.*, *De quid.*, *De ente* et l'étude de R. Imbach, *'Gravis iactura verae doctrinae'. Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift 'De ente et essentia' Dietrichs von Freiberg*, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 26 (1979), p. 369-425. En ce qui concerne

le dominicain allemand opère une *reconduction de l'accidentel au 'par soi'*[25], ce qui au niveau de la localisation signifie une reconduction de l'extériorité à l'intériorité[26]. En effet, il s'avère à présent que l'intériorité de l'essence non seulement assure l'être des choses, mais qu'elle en est aussi le lieu au sens de la *perfecta ratio loci*. Ce résultat trouve une confirmation ultérieure dans le fait qu'au sommet de l'ordre ontologique la fonction de conservation et de localisation sont parfaitement réunies dans la causalité créatrice essentielle exercée par Dieu.

Le renversement de perspective produit par la « localisation de l'intérieur » se répercute sur l'ordre hiérarchique des lieux. À présent, ce qui est le plus intérieur – et supérieur dans l'ordre ontologique – abrite ce qui lui est extérieur – et inférieur dans l'ordre des choses. Par conséquent, la cause première doit être considérée comme le lieu de toutes choses : Dieu, en effet, par son immensité embrasse et contient, et par sa causalité il conserve et sauve les êtres[27]. À leur tour, les substances intellectuelles sont le lieu des réalités spirituelles, qu'elles excèdent et contiennent par leur intellectualité et leur universalité[28].

la théorie de l'intellect, il est formulé notamment dans les traités *De intellectu et intelligibili* et *De visione beatifica* : cf. B. Mojsisch, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, Meiner, Hambourg, 1977. La bibliographie sur cet aspect étant assez vaste, pour une vision d'ensemble nous renvoyons aux excellentes introductions de K. Flasch aux différents volumes de l'édition critique des *Opera omnia* de Dietrich, dont il a été le promoteur.

25. Cf. la contribution de C. König-Pralong dans ce même volume : *Le 'Traité des accidents' de Dietrich de Freiberg : stratégies exégétiques pour une reconduction de l'accidentel au 'par soi'*.

26. Ce souci « essentialiste » émerge aussi dans les quelques lignes consacrées à l'espace et au mouvement dans le traité *De nat. contin.*, 2.(5), p. 253, l. 27-31, où l'élément indivisible du mouvement (le *mutatum esse*) est considéré incapable de conférer une essence ou une nature stable au mouvement : « Huiusmodi indivisibile, scilicet mutatum esse (...) non essentiat motum ».

27. Cf. *De sub. spir.*, 17.(1), p. 315, l. 88-97 : « prima causa (…), quamvis ambiat et nihilominus suae causalitatis contactu contineat immediate omnia, quae sunt, et sic possit dici locus omnium entium, tamen, quia primo et nobilissimo modo causandi prius natura seu naturali ordine habet se ad entia secundae maneriei, quae sunt intelligentiae, ideo secundum hoc est proprius locus talium entium sive secundae maneriei, et hoc quantum ad sui, id est maneriei talis, supremum immediatius et consequenter quoad alia, quae sunt infra in eadem manerie. Et sic convenit tali loco non solum ambire ratione excessus immensitatis suae, sed etiam salvare locatum ratione causalitatis suae ». Albert le Grand admettait lui aussi que lorsqu'il est question du lieu au sens spirituel on peut considérer que Dieu est le « lieu intelligible des anges », car il les contient « dans l'être » (cf. *In I Sent.*, d. XXXVII, A, art. VI et M, art. XXV, ed. A. Borgnet, p. 238 et p. 267) ; Dietrich, en revanche, en modelant sa conception sur l'ordre des *maneries entium* de Proclus, limite la contenance divine (au sens strict) aux Intelligences et comprend cette contenance comme une causalité créatrice et conservatrice de l'être du contenu. Le motif de « Dieu-lieu des choses » trouvera un développement tout à fait remarquable chez Maître Eckhart : cf. J. Schwarz, *Ecce est locus apud me. Maimonides und Eckharts Raumvorstellungen als Begriff des Göttlichen*, dans *Miscellanea Mediaevalia* 25 (1998), p. 348-364.

28. Cf. *De sub. spir.*, 18.(1)-(2), p. 315, l. 3-11 : « Ipsa enim intellectualia ratione intellectualitatis

Le même rapport relie les substances spirituelles et ce qui leur est inférieur, si bien qu'elles sont le lieu des réalités corporelles, qu'elles excèdent et embrassent par leur noblesse et leur perfection[29].

On peut maintenant mesurer à quel point le choix de l'intériorité comme critère supérieur de localisation - choix exigé par l'emploi métaphorique de la notion de lieu dans son application aux réalités immatérielles - produit une métamorphose de cette notion : l'intériorité a désormais acquis la propriété de la contenance et l'extériorité celle de l'appartenance. Cette issue remarquable résulte d'une approche éminemment ontologique et qualitative de la question du lieu : le fondement de la localisation est l'être des choses, si bien que la hiérarchie des lieux reproduit celle des modes d'être. Pour cette raison, ce qui est ontologiquement supérieur devient le lieu de ce qui lui est inférieur[30].

Cette correspondance étroite entre l'être (substance/essence) des choses et leur lieu[31] est confirmée de manière tout à fait éloquente par une distinction ultérieure : il y a en effet une localisation « selon l'essence, sans autre distinction », et une localisation « selon l'essence premièrement et de manière complémentaire selon quelque accident »[32]. La première modalité caractérise Dieu et les substances intellectuelles, dont la localisation relève entièrement et uniquement de leur essence et ne possède aucun caractère accidentel[33]. La deuxième modalité caractérise les substances spirituelles et les réalités corpo-

excedunt omne spirituale et omne corporale (…). Ista igitur intellectualia ratione intellectualitatis quae dicta est, excedunt omnia spiritualia et sic ambiunt ea ».

29. Cf. *Ibid.*, 22.(1)-(5), p. 319, l. 2-26 : « Similiter etiam se habet in locando corporalia quodammodo haec maneries spiritualium. Quis enim dubitet spiritualia excedere sua nobilitate omnia corporalia ? Et sic quodammodo ambiunt ea quantum ad hoc, quod quidquid perfectionis invenitur in inferioribus, hoc virtute invenitur in superioribus et altiore modo ; et hoc quantum ad eas res, quae sunt per se de ordine universi. Spiritualia etiam quodammodo tangunt ista corporalia, inquantum praesunt eis iudicandis atque administrandis. (...) Et sic apparet quomodo corporalia quoad sui supremum possunt dici locata per spiritualia quoad sui infimum ». Cette nouvelle forme de localisation obéit très précisément à l'exigence de continuité et de médiation qui caractérise l'ordre hiérarchique dans sa version proclienne.

30. Cf. *De cog. ent.*, 39.(2), p. 204, l. 10-11 : « Unicuique entium per se convenit esse alicubi, id est in aliqua regione, secundum suum modum et proprietatem substantiae suae ».

31. Cf. *De sub. spir.*, 23.(2), p. 320, l. 43-47 : « Ubi attendendum, quod secundum communem rationem eius, quod est esse in loco, est, videlicet quod esse in loco est esse alicubi ; esse autem alicubi secundum proprietatem convenientem rebus est unamquamque rem annumerari rebus sui generis, id est suae maneriei, secundum statum et gradum dignitatis suae » ; cf. aussi *De cog. ent.*, 39, p. 204.

32. Cf. *De sub. spir.*, 23.(3), p. 320, l. 49-52 : « Secundum hoc invenimus entia dupliciter locari in locis propriis : uno modo secundum essentiam simpliciter absque alia distinctione ; alio modo secundum essentiam inchoative, sed secundum aliquod accidens completive vel destitutive ».

33. Cf. *Ibid.*, 23.(4), l. 53-57 : « Primo modo locantur in locis propriis ens primae maneriei, Deus (…) ; item res secundae maneriei, scilicet intellectuales substantiae, quas vocamus intelligentias ».

relles : en effet, puisque ces entités ne sont pas des essences pures et simples, leur essence ne fonctionne plus comme fondement exclusif de localisation.

En ce qui concerne les substances spirituelles, il faut préciser notamment que la détermination du lieu se fait par l'essence *inchoative* et par un accident *completive* ou *destitutive*. Cet accident est conçu comme un mode qualitatif : lorsque ce mode ajoute quelque chose de positif (par exemple un état de dignité ou de perfection), il détermine la localisation de manière à compléter (*completive*) sa convenance avec la nature de la substance localisée – c'est le cas des anges et des âmes des bienheureux, qui se trouvent dans un état de perfection et de béatitude[34] ; lorsqu'en revanche ce mode qualitatif n'ajoute rien de positif, mais au contraire diminue la perfection du sujet auquel il est inhérent, il détermine alors la localisation *destitutive*, c'est-à-dire de manière conforme à cette diminution de la nature – c'est le cas des démons et des âmes des damnés[35]. Par ailleurs, en ce qui concerne les réalités corporelles, la détermination du lieu résulte des accidents que sont la surface et les limites du corps contenant et du corps contenu[36].

Ces distinctions confirment et renforcent le caractère ontologique de cette approche de la question du lieu : sa détermination est totalement tributaire du statut de ce qui est localisé, conformément à l'énoncé de la proportionnalité entre le lieu et ce qu'il contient : « sunt ad invicem proportionata locus et locatum »[37]. Le lieu est donc fondé dans l'être, voire absorbé et compris en lui : cela est particulièrement évident dans le cas de Dieu et des substances intellectuelles, dans lesquelles le lieu ne fait plus qu'un avec leur essence. Dans sa forme radicale, cette absorption n'accorde donc au lieu aucune consistance, même pas celle d'un accident.

34. Cf. *Ibid.*, 23.(5)-(6), p. 321, l. 65-73 : « Istud autem accidens superveniens naturae quantum ad tertiam maneriem, quae est spiritualium, est aliquis modus qualitativus, qui, si importat aliquem statum alicuius dignitatis, sic pertinet ad locationem completive. (…) Primum istorum pertinet ad spiritus angelicos, qui iam adepti sunt perfectionem sui status quantum ad gratiam et gloriam beatitudinis aeternae. Eodem modo perficientur et homines electi a Deo resumptis corporibus in statu resurrectionis futurae ».

35. Cf. *Ibid.*, 23.(5)-(7), p. 321, l. 68-80 : « Quod autem additur 'vel destitutive', denotat aliquam qualitatem pertinentem ad naturae destitutionem. (…) Secundum praedictorum, scilicet designans destitutionem naturae, pertinet ad damnatos daemones et homines, qui secundum differentem gradum suae iustae damnationis sunt in diversis locis propriis secundum dictum qualitativum modum, sicut et beati angeli et homines electi a Deo capiunt diversa loca propria in illa aeterna beatitudine ».

36. Cf. *Ibid.*, 23.(8), p. 321, l. 86-89 : « Quantum ad quartam maneriem, quae est corporalium, illud accidens quod completive locat corporalia et per se in locis propriis, est superficies et ultimum corporis continentis ex parte locantis, et hoc secundum ultimum corporis locati, quod est superficies ultima corporis locati ». Cette thèse est confirmée par la doctrine du fondement de la catégorie du lieu : cf. *De orig.*, 2, p. 156-157.

37. Cf. *De sub. spir.*, 28.(8), p. 328, l. 68.

La démarche retracée jusqu'ici montre à quel point la doctrine aristotélicienne est investie par le motif augustinien de l'intériorité : c'est ce qui conduit à souder progressivement le lieu en tant qu'accident à la nature de la réalité localisée jusqu'à l'y inclure totalement. De là l'exigence d'une multiplicité de lieux qualitativement différents en fonction des différents degrés d'être : aussi, Dieu et les Intelligences demeurent dans leur essence[38], les réalités matérielles sont situées dans l'espace physique et les entités spirituelles sont localisées dans la *regio spiritualis*. Celle-ci est différenciée à son tour en plusieurs lieux, afin de garantir l'adéquation maximale avec ce qui y est localisé[39] : le ciel empyrée, le limbe des Pères, le purgatoire et l'enfer accueillent chacun des réalités dont la perfection se dégrade progressivement jusqu'au niveau des damnés de l'enfer. Même à l'intérieur d'une communauté de nature, la localisation répond ainsi très précisément au degré de réalisation de cette nature ainsi qu'à un critère de perfection morale.

II. Les démons et leurs lieux

L'étroite corrélation entre les êtres et leurs lieux trouve un prolongement et une confirmation significatifs dans la discussion qui porte sur le rapport des démons aux lieux corporels[40].

La source de cette interrogation était biblique : dans un passage de la II^e^ *Lettre* de Pierre (c. 2, 4) on lisait qu'à la suite du péché les démons ont été jetés dans l'air ténébreux (*caliginosum aer*) et que celui-ci est le lieu de leur punition jusqu'au jour du jugement dernier[41]. Or, à partir du moment où les esprits ne possèdent pas de déterminations quantitatives ou spatiales, cette affirmation soulevait le problème du rapport des démons - et des créatures spirituelles en

38. Cf. *De cog. ent.*, 39.(2)-(3), p. 204, l. 12-24 : « (...) Deus qui ab aeterno fuit non in regione differente ab essentia sua (...). De regione autem aliarum substantiarum, quae sunt (...) intelligentiae (...), quid dicendum sit nisi hoc, quod habitant in regione intellectuali secundum modum et proprietatem substantiae suae intellectualitate secundum propriam rationem appropriatam eis (...), nullo alio localiter indigentes ».

39. Cf. *De sub. spir.*, 27.(9), p. 326, l. 79-82 : « est autem locus proprius uniuscuiusque substantiae spiritualis approximatio eius ad res sui generis secundum aliquam qualitativam dispositionem nobilem vel defectivam, in qua dispositione attenditur quidam ordo dignitatis secundum sub et supra » ; ainsi que *De cog. ent.*, 40-42, p. 205-208.

40. Il s'agit de la *Quaestio de deputatione substantiarum spiritualium ad loca corporalia* : cf. *De cog. ent.*, 68, p. 230 sv.

41. Cf. II *Pierre* 2, 4 : « Car Dieu n'a pas épargné les anges qui avaient péché, mais il les a jetés dans le Tartare, où ils sont gardés enchaînés dans les abîmes ténébreux pour le jour du jugement ».

général - à un lieu corporel[42]. En vertu de l'autorité scripturaire qui l'énonçait, ce rapport n'était pas mis en doute, car il était posé comme condition nécessaire à l'expiation de la peine méritée par les démons suite à leur faute[43]. La modalité de ce rapport restait en revanche à clarifier, ce qui a suscité différentes tentatives de justification de la présence de réalités immatérielles dans un lieu corporel.

Confronté à ce problème, Dietrich précise que la collocation des démons dans l'air ténébreux indique une approximation qui implique un rapport réel à l'égard de ce lieu corporel[44] ; par ailleurs, puisqu'une telle approximation est de l'ordre de la quantité, aucune substance privée de déterminations quantitatives ne pourra (en tant que substance) être inscrite dans un lieu corporel[45] ; le dominicain conclut ainsi que les démons ne sont pas localisés selon cette modalité. Comment expliquer alors leur présence dans l'air ténébreux[46] ?

Avant de développer la solution d'une question qui soulève une *inattingibilem difficultatem*[47], Dietrich fait référence à deux positions qui lui serviront de terme de confrontation. Selon la première, les créatures spirituelles sont localisées en vertu de leur substance de manière à être définies, c'est-à-dire délimitées dans un lieu physique, sans y être circonscrites :

> Quidam moderni Scholastici dicunt quod spiritus etiam secundum substantiam suam est in loco definitive, sed non circumscriptive[48].

42. Cf. *De cog. ent.*, 67.(5), p. 230, l. 120-123 : « Sed hoc, quod hic dicitur, magis urget et exagerat dubitationem, scilicet quomodo spiritui possit deputari locus corporalis (…) cum in nullo communicant spiritus et corpus » ; *Ibid.*, 68.(1), p. 230-231, l. 3-7 : « adhuc tractanda et solvenda quaestio de approximatione istorum, immo omnium spirituum ad loca corporalia, cum spiritus careant proprietate situs nec sine situ, ut videtur, possit intelligi substantia spiritualis transferri de loca ad locum secundum suam substantiam ».

43. Cf. *Ibid.*, 67.(4), p. 230, l. 115-119 : « Scriptura (...) dicit (...) quod, postquam peccaverunt, destrusi sunt in hunc caliginosum aerem tamquam in barathrum suae damnationis reservati ad poenam extremi iudicii divini ».

44. Cf. *Ibid.*, 69.(1), p. 231-232, l. 30-34 : « ista deputatio seu destrusio (…) important quandam approximationem istorum spirituum ad res aliquas (…). Approximatio autem est quidam realis respectus eorum spirituum ad dictas res, quibus dicto modo approximant ».

45. Cf. *Ibid.*, 70.(2)-(3), p. 232, l. 54-63 : « Ubi primo advertendum, quod situs per se et proprie pertinet ad quantitatem (...). Et secundum hoc circumscriptio (...) habet rationem loci (...). Et propter hoc secundum accomodationem usus substantia dicitur esse in loco secundum circumscriptione situs. Et constat, quod hoc non est secundum rationem substantiae inquantum substantia, quae in quantum substantia abstrahit ab omni proprietate situs et loci, et ideo nulla substantia secundum rationem substantiae est proprie loquendo in loco, circumscribendo seu auferendo ab ea quantitate, cuius proprietas est situs ».

46. Cf. *Ibid.*, 71.(1), p. 234, l. 4-6 : « Sed specialiter de eo, quod illi maligni spiritus scribuntur deputati isti caliginoso aeri pro carcere usque ad ultimum iudicium, quid dicendum et de modo et ratione carceris ? ».

47. *Ibid.*, 70.(5), p. 233, l. 75.

48. Cf. *Ibid.*70.(5), p. 233, l. 76-78.

Malgré la concision de cette référence, qui ne mentionne aucun argument en faveur de la thèse énoncée, on peut identifier ces *moderni Scholastici* avec bon nombre de penseurs franciscains de l'après 1277, qui défendaient la thèse de la localisation des anges *per se*. Comme l'on sait, dans le syllabus d'Etienne Tempier figuraient trois articles relatifs au lieu des substances séparées : on y censurait notamment l'idée que l'ange n'est nulle part, qu'il est localisé par son agir et que sa substance constitue la raison de sa localisation[49]. Si Henri de Gand n'a pas manqué de signaler son embarras face aux articles censurés et s'il s'est évertué à trouver une solution qui en tienne compte[50], plusieurs auteurs franciscains ont adopté sans réserves la directive épiscopale et ont soutenu avec conviction la localisation de l'ange indépendamment de ses opérations. En d'autres termes, les héritiers de la censure de 1277 ont défendu la thèse que la substance angélique, sans y être circonscrite, est bel et bien délimitée dans l'espace physique : parmi ces auteurs figurent Guillaume de la Mare[51], Pierre de Jean Olivi[52], Mathieu d'Aquasparta[53] et Richard de Mediavilla[54], dont certains arguments seront repris par Jean Duns Scot[55]. Compte tenu du fait que le *De cognitione entium separatorum* est un des derniers écrits de Dietrich, celui-ci a bien pu connaître les positions de ces auteurs, qui peuvent donc figurer parmi les *moderni Scholastici* auquels il renvoie. On sait par ailleurs que le dominicain allemand a eu un rapport institutionnel avec Mathieu d'Aquasparta[56] : il est donc plausible d'identifier ces *quidam* avec les auteurs franciscains mentionnés, éventuellement avec Mathieu lui-même, qui a défendu la thèse de la

49. Il s'agit des articles 204, 218 et 219 du *Chartularium universitatis Parisiensis*, éd. Denifle-Chatelain, Paris, 1889, p. 554-555 ; cf. R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1977, articles 53-55, p. 104-110 et D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, Vrin, Paris, 1999, p. 140, 144 et 146.

50. Cf. *Quodlibet* II, q. 9, éd. R. Wielockx, Leuwen, 1983, p. 67 ; la solution d'Henri consiste à dire que l'ange est localisé selon sa substance, mais que celle-ci ne constitue pas le fondement de sa localisation : « Dico igitur secundum determinationem pontificalem, angelum sine operatione esse in loco. Sed (...) substantia ipsa non est ratio essendi substantiam angeli in loco, etsi sit in loco ».

51. Cf. *Correctorium fratris Thomae*, éd. P. Glorieux, *Les premières polémiques thomistes : le Correctorium corruptorii 'Quare'*, *Bibliothèque thomiste* 9, Kain, 1927, p. 73-77.

52. Cf. *Quaestiones in II Sententiarum*, éd. B. Jansen, ad Claras Aquas, Quaracchi, 1924, vol. I, p. 570-591 et notre étude : *Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique*, dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age*, 70 (2003), p. 233-316.

53. Cf. *Quaestiones disputatae de anima separata*, éd. V. Doucet, ad Claras Aquas, Quaracchi, 1959, p. 20-39.

54. Cf. *In II Sententiarum*, d. 37, a. II, qu. 1, Brixiae 1591, p. 325-327.

55. Cf. T. Suarez-Nani, *Angels, Space and Place. The Location of Separate Substances according to John Duns Scotus*, dans I. Iribarren, M. Lenz (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry. Their Fonction and Significance*, Ashgate, Oxford, 2008, p. 89-111.

56. Ce rapport est témoigné par la lettre publiée par L. Sturlese dans *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg*, Meiner, Hambourg ,1984, p. 43-45.

localisation de l'ange *per se* au cours des années 1277-79. Si cette hypothèse est correcte, nous avons là un des rares échos – du moins si l'on s'en tient à la liste des autorités établie par les éditeurs – de positions issues du milieu franciscain dans les écrits du dominicain allemand[57].

La critique de cette première position porte sur son incapacité à rendre compte de la présence des démons dans un lieu corporel ; en effet, puisqu'une telle présence implique un rapport réel fondé dans quelque chose d'absolu, chaque changement de lieu exige un tel rapport réel, sans lequel une substance ne peut, en tant que telle, être localisée[58] ; faute de pouvoir justifier ce rapport et ce qui le fonde dans le cas des démons, cette première explication est rejetée.

La deuxième position mentionnée par Dietrich fonde la localisation des créatures spirituelles dans leur agir, et en particulier dans les opérations volontaires par lesquelles ces entités se rapportent aux réalités matérielles[59]. C'était la doctrine de Thomas d'Aquin, qui n'admettait pas la localisation des anges par leur substance et posait un rapport au lieu fondé uniquement sur l'agir : ce rapport était ainsi conçu comme purement fonctionnel et par conséquent comme étant en quelque sorte extérieur à l'être des créatures spirituelles[60]. Thomas défendait cette position même dans le cas des démons, qu'il situait dans l'« air ténébreux » uniquement pour y exercer la fonction de mise à l'épreuve de la conduite humaine[61].

57. De nouvelles recherches sur les écrits de Dietrich von probablement révéler la prise en compte d'autres positions : C. König-Pralong me signale, par exemple, une référence à Geoffroi d'Aspall dans le *De accidentibus*.

58. Cf. *De cog. ent.*, 70.(5), p. 233, l. 75-84 : « Hoc enim, quod quidam moderni Scholastici dicunt (...), non evadit dictam difficultatem. Quo enim formaliter adveniente ipsi spiritui idem spiritus de novo definitur ad aliquem locum, in quo modo dicitur esse, in quo prius non fuit, cum talis approximatio ad locum sit quidam respectus, ut dictum est, qui non inest de novo nisi fundatus super aliquid absolutum, quod necessarium est de novo inesse, sine quo substantia simplex et pura non potest subesse saepe dicto respectui ». L'idée que la localisation est fondée dans un rapport réel s'accorde avec les considérations formulées à propos de la catégorie de la relation dans *De orig.*, 34-26, p. 151-152.

59. Cf. *Ibid.*, 70.(6), l. 85-88 : « Eadem ratio locum habet in ea positione, quae concedit, quod spiritus secundum suam substantiam non est definitive in loco, est tamen definitive in loco per suam aliquam operationem ».

60. Cf. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I, 53, 2 : « Unde cum angelus sit in loco per applicationem virtutis suae ad locum (...) » ; *Ibid.*, 52, 3 : « angelus dicitur esse in loco per hoc, quod virtus eius immediate contingit locum per modum continentis perfecti » ; *Ibid.*, I, 53, 1 : « Angelus non est in loco nisi secundum contactum virtutis ». Cette position était aussi celle de Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, qu. 32-33, éd. A. Marlasca, Nauwelaerts, Louvain - Paris, 1972, p. 125.

61. Cf. Id., *Summa theologiae* I, 64, 4 : « Sic ergo daemonibus duplex locus poenalis debetur. Unus quidem ratione suae culpae : et hic est infernus. Alius autem ratione exercitationis humanae : et sic debetur eis caliginosus aer ». Dans le commentaire des *Sentences* Thomas d'Aquin est encore plus explicite : « Respondeo dicendum quod angelo secundum suam es-

La position thomasienne est bien sûr critiquée par le dominicain allemand, et cette référence critique, bien que dépourvue de caractère polémique, peut être ajoutée à la liste des références antithomistes établie par R. Imbach[62]. La critique de Dietrich est fondée dans le refus d'attribuer à la volonté – qu'elle soit angélique ou humaine – la capacité d'exercer une quelconque causalité efficiente à l'égard d'un effet déterminé. La volonté n'est qu'un principe d'inclination et de choix, ce qui la rend incapable de produire des effets sans le concours de causes instrumentales intermédiaires[63]. Les substances spirituelles ne peuvent donc pas être localisées dans l'espace physique en vertu de leurs opérations et par de simples actes de volonté. Par ailleurs, à partir du moment où – comme il a été relevé – la détermination locale trouve sa raison d'être dans le statut ontologique de ce qui est localisé, la présence des démons dans l'air ténébreux ne saurait résulter d'une éventuelle fonction qu'ils auraient à y exercer.

À la recherche d'une explication plus satisfaisante d'une telle présence, le dominicain note que le statut de ces entités est entièrement déterminé par la faute : leur localisation aura donc nécessairement un rapport avec elle[64]. Ce rapport émerge clairement dans la solution proposée par notre auteur, une solution entièrement tributaire de l'autorité d'Augustin[65]. Suivant le com-

sentiam locus non debetur, sed solum quantum ad operationem (…). Operatio autem angeli secundum naturam suam, cum sit intellectualis substantia, est contemplari : unde omnes in loco contemplationi congruenti, scilicet in caelo empyreo creati sunt. (…) Sed quantum ad statum culpae vel miseriae, potest eorum operatio tripliciter attendi : aut secundum lucem naturae (…), vel quantum ad culpae tenebras, et sic debetur eis locus tenebrosus et poenalis : vel quantum ad ordinem divinae sapientiae, quod ex eorum malitiis bonum elicitur, causa scilicet nostri exercitii ; et quantum ad haec tria competit eis aer, praecipue quantum ad mediam sui partem (…) » (*In* II *Sent.*, d. VI, qu. 1, a. 3 ; éd. Mandonnet-Moos, Lethielleux, Paris, 1929, p. 166). La position thomasienne a été critiquée par Guillaume de la Mare dans *Correctorium*, cit., p. 110-113.

62. Cf. R. Imbach, *L'antithomisme de Thierry de Freiberg*, dans *Revue thomiste* 97 (1997), p. 245-258.

63. Cf. *De cog. ent.*, 70.(6)-(9), p. 233, l. 85-106 : « Eadem ratio habet locum in ea positione, quae concedit, quod spiritus secundum suam substantiam non est definitive in loco, est tamen definitive in loco per suam aliquam operationem. Nec in istis casibus sufficit dicere, quod (…) voluntas talis spiritus sit principium huius approximationis, principium, inquam, primum seu remotum sive etiam principium sine quo non, tamen non est immediatum principium alicuius effectus, et hoc habet natura voluntatis sive in angelo sive in nobis (…). Voluntas non potest esse sufficiens principium effectivum sed tantum inclinativum, in quo non consistit productio alicuius rei ».

64. Cf. *Ibid.*, 71.(1), p. 234, l. 4-7 : « Sed specialiter de eo, quod illi maligni spiritus scribantur deputati isti caliginoso aere usque ad ultimum iudicium, quid dicendum et de modo et ratione carceris ? Hoc enim sonat in quandam poenam eorum, quam sustinent in hoc loco, quod rationabile est, ne peccatum eorum sit inultum ».

65. L'évêque d'Hippone est la source la plus importante de la conception théodoricienne des

mentaire augustinien de la *Genèse*[66], Dietrich explique que les anges rebelles doivent être soumis à la peine du feu infernal afin d'expier leur faute ; or, pour subir cette peine ils doivent posséder une forme de sensibilité : il est donc nécessaire de leur attribuer des corps passibles[67]. Grâce à cette attribution, le dominicain tient du même coup le fondement de la localisation des démons dans l'air ténébreux : comme pour toute réalité corporelle, ce sera ce corps passible qui va fonder leur rapport au lieu[68]. De ce fait, la présence des démons dans un lieu corporel s'avère entièrement tributaire de leur statut, c'est-à-dire de leur condition d'esprits déchus : les démons se trouvent précisément là où leur être, en tant que marqué par la faute, exige qu'ils soient. Cette solution - qui ne va pas sans difficultés, notamment en raison d'ambiguïtés déjà présentes chez Augustin[69] – offre une confirmation ultérieure de la correspondance étroite posée ici entre le statut ontologique et la détermination locale[70].

anges et des démons : cf. T. Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIe siècle*, Vrin, Paris, 2002, p. 146 sv.

66. Augustinus, *De Genesi ad litteram*, III, X, 15, éd. I. Zycha, CSEL, vol. XXVIII, p. 72-74.

67. Cf. *De cog. ent.*, 71.(3), p. 234, l. 12-21 : « Ista difficultas faciliter evaderemus, si admitteremus positionem, quam tractat Augustinus *super Genesim* l. III, c. 13 (…), ex eo quod concederemus daemones habere corpora passibilia, quae eo ipso quod corpora possent determinari ad locum ». Ici encore la position de Dietrich est très éloignée de celle de Thomas d'Aquin, qui attribue aussi bien aux démons qu'au feu qui les punit une réalité exclusivement spirituelle : cf. *In* II *Sent.*, d. VI, qu. 1, a. 3, ad 6.

68. Le statut de ce corps n'est pas très clair et il convient de distinguer ici entre corporalité et matérialité. Aussi, les démons possèdent des « corps aériens », mais il ne s'agit pas de la matière qui entre dans la composition des êtres engendrables et corruptibles. Dietrich refuse par ailleurs la thèse de la composition hylémorphique des substances spirituelles, entre autres parce que celles-ci ne sont pas engendrables et corruptibles à la manière des réalités sublunaires : cf. *Quaestio utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma*, p. 332-339 ; il faut néanmoins préciser que dans ce traité il est question explicitement des anges et des âmes humaines, mais qu'il n'y est pas fait mention des démons. Signalons enfin que la position d'Augustin – source de Dietrich dans ce contexte – est ambiguë, comme il a été montré par B. Faes de Mottoni, *Discussioni sul corpo dell'angelo nel secolo XII*, dans *Parva mediaevalia. Studi per Maria Elena Reina*, Università degli studi di Trieste, Trieste, 1993, p. 1-42.

69. Dans les § 72 et 73 du *De cognitione* Dietrich signale des textes d'Augustin qui semblent aller dans un autre sens et s'efforce de remédier au contre-sens qui en résulte ; par ailleurs, dans le *De sub. spir.* (31, p. 333-334), il semble admettre la présence de plusieurs corps glorieux dans un même lieu.

70. Cet aspect de la doctrine du dominicain trouve une confirmation ultérieure dans ses considérations sur le lieu du ciel. En effet, si Dietrich semble admettre en un premier moment l'idée aristotélicienne que le ciel est dans un lieu « par accident », son interprétation du texte aristotélicien (*Physique* IV 5, 212b11-12) suit la lecture averroïste du même passage et aboutit à la conclusion que le ciel est dans un lieu car son centre (la terre) est « par soi » dans un lieu ; à partir de là, en raison du rapport qui lie la partie au tout, Dietrich pose que ce qui caractérise une partie « par soi » peut aussi être attribué au tout « par soi » : « (…) pervenit usque ad ultimum caelum dicens ipsum et animam esse in loco per accidens ; et est iste specialis

On est ainsi amenés à constater que l'accentuation de ce lien conduit Dietrich sur une voie solitaire, à l'écart des options qui marquaient les doctrines de la fin du XIII^e^ et du début du XIV^e^ siècle, une voie éloignée de celle de son confrère — ce qui ne saurait étonner — comme de celle qui dominait dans le milieu franciscain. Parcourant cette voie solitaire, Dietrich fait référence aux deux options signalées, mais il ne prend pas véritablement part au débat qu'elles suscitent, ce qui explique, peut-être, le fait que dans son examen ne figure aucune mention de la censure de 1277, qui sur ce thème constituait pourtant un tournant décisif. Ce silence est difficile à interpréter : il pourrait signifier que la censure ne lui offrait aucun point de repère pour déterminer sa position, étant donné qu'il se situait en quelque sorte en dehors de la discussion qu'elle avait soulevée et que sa conception – notamment en ce qui concerne la justification du lieu des démons – restait ancrée dans celle d'Augustin. De ce point de vue, ce silence pourrait résulter de la séparation — elle aussi d'origine augustinienne — entre l'ordre de la providence naturelle et l'ordre de la providence volontaire[71] : la question du lieu des démons relevait clairement du deuxième ordre et était donc du ressort de la théologie (*nostra sanctorum scientia*) — d'où le choix de Dietrich de rester à l'écart d'une discussion qui, dans sa perspective, ne respectait pas la distinction de

modus accidentalitatis, quem Commentator explicat, scilicet per centrum suum, quia scilicet centrum est per se in loco. (…) Si ergo sphaeram et centrum accipiamus tamquam unum totum ex suis partibus aggregatum, posset dici etiam, quod sphaerae convenit esse in loco per se ratione talis partis, quia in omnibus talibus totis, quae sunt unum per se, quidquid convenit parti per se, potest etiam attribui toti per se » (*De sub. spir.*, 24, p. 323). En d'autres termes, le caractère accidentel de la localisation du monde selon Aristote est ramené par Dietrich à une détermination « par soi » ; on remarquera par ailleurs que cette localisation *a centro* est assimilable à une localisation *ab interioribus*. Par cette solution, Dietrich s'oppose une fois encore à Thomas d'Aquin qui, suivant Thémistius, posait que le ciel est localisé en raison de ses parties : cf. R. Imbach, *L'antithomisme*, p. 251. Signalons enfin que l'interprétation averroïste d'Aristote sur ce point est adoptée aussi par Gilles de Rome, non pas dans le même sens, mais pour expliquer le mouvement du ciel : pour Gilles, en effet, tout mouvement ne peut être compris que par rapport à un point de référence immobile (ici la terre) ; à ce propos nous renvoyons à C. Trifogli, *La dottrina del luogo in Egidio Romano* et *Il luogo dell'ultima sfera nei commenti tardo-antichi e medievali a* 'Physica' IV, 5, dans *Giornale critico della filosofia italiana*, 78 (1989), 144-160 ; M.P. Lerner, *Le monde des sphères*, Les Belles Lettres, Paris, 1996, vol. I, p. 227-236.

71. Cf. *De subiecto*, 9, p. 281-282 : « Scientia enim divina philosophorum considerat universitatem entium secundum ordinem providentiae naturalis, quo videlicet res stant in sui natura et secundum suos modos et proprietates naturales gubernantur per principem universitatis, nec ultra hunc naturalem ordinem aliquem ulteriorem finem adtendit. Nostra autem divina sanctorum scientia adtenditur in entibus secundum quod stant et disponuntur sub ordine voluntariae providentiae, in quo adtenditur ratio meriti et praemii, et ea quae adtenduntur circa bonam et sanctam vitam, et adeptionem aeternae beatitudinis, et perventionem ad finem ulteriorem sive in bono sive in malo, etiam post terminum huius mundi, quando scientia divina sapientium huius mundi destruetur ».

ces ordres[72].

Quoi qu'il en soit, la conception de la localisation que nous avons brièvement reconstituée revêt un intérêt certain autant dans le cadre de la pensée de Dietrich que dans le contexte du débat intellectuel dans lequel elle a été élaborée. Aussi, il convient d'en mettre en évidence quelques éléments saillants :

1) Il y a d'abord l'importance du lieu compris au sens métaphorique : loin d'être secondaire par rapport au lieu pris au sens propre et physique du terme, la localisation métaphorique possède une valeur et une ampleur proportionnelles à la valeur et à l'ampleur des réalités auxquelles elle s'applique : Dieu, les Intelligences et les substances spirituelles.

2) L'usage métaphorique de la notion de lieu produit l'inversion des rapports spatiaux de contenance et d'appartenance, ce qui aboutit au primat de l'intériorité, désormais comprise comme « demeure de l'extériorité ». Associé à ce qui est de l'ordre de l'essence, le lieu comme « demeure intérieure » en vient ainsi à coïncider avec l'être des choses : conformément à l'orientation essentialiste de sa pensée, Dietrich opère une réduction du lieu physique au lieu métaphysique.

3) Cette transformation est l'indice d'une conception éminemment qualitative du lieu. Chaque lieu doit être conforme à la nature de la réalité localisée et forme avec elle une unité d'autant plus solide qu'elle est dissociée des autres lieux et des autres choses. D'où la multiplication des lieux, qui sont hétérogènes les uns aux autres et qui reflètent les qualités des entités localisées. Dans cette perspective, l'idée d'un lieu unique, homogène et englobant toutes choses ne possède aucune pertinence : Dietrich ne s'interroge d'ailleurs pas sur l'espace ou sur le lieu en général, mais sur les choses et leurs lieux propres. Cette doctrine prolonge ainsi et transpose sur le plan métaphysique la théorie aristotélicienne du lieu naturel.

4) Par la réduction du lieu à sa dimension métaphysique, la conception du dominicain est parfaitement étrangère aux orientations qui émergent dès la fin du XIII^{e} siècle et qui – dans une confrontation critique avec la doctrine aristotélicienne – vont contribuer à l'évolution de la notion de lieu vers celle d'un espace conçu comme entité indépendante et homogène[73]. Dietrich de Freiberg

72. On touche ici à la difficile question des rapports entre philosophie et théologie et, finalement, à celle de l'intention qui a guidé la pensée de Dietrich : à ce propos nous renvoyons à K. Flasch, *Meister Eckhart*, p. 86-111.

73. Parmi les nombreuses études sur ce sujet, nous nous bornons à signaler : E. Grant, *Studies in Medieval Science and natural Philosophy, Variorum Reprints*, London, 1981, qui rassemble les différents travaux de l'auteur sur la notion d'espace et qui fournit une bibliographie appropriée ; le volume 25 des *Miscellanea mediaevalia* (1998) est entièrement dédié aux conceptions médiévales du lieu. Pour l'apport scotiste à l'évolution de la théorie du lieu cf. R. Cross, *The Physics of John Duns Scotus. The scientific context of a theological Vision*, Clarendon

reste, quant à lui, le partisan ferme et convaincu d'une vision des choses et du monde fortement hiérarchisée – et par là-même qualitativement différenciée –, une vision qu'il emprunte à la tradition néoplatonicienne[74] et qu'il élabore, dans le cas présent comme dans bien d'autres, par l'intégration de motifs aristotéliciens et augustiniens. Aussi, sa contribution à l'histoire des théories du lieu n'est pas celle d'un élargissement de cette notion dans le sens d'une plus grande unification ou d'une applicabilité plus large, mais celle d'une conception toujours et encore qualitative de l'espace : les lieux se différencient essentiellement en fonction de la diversité qualitative du réel.

Marly, juin 2007

Press, Oxford, 1998 ; O. Boulnois, *Du lieu cosmique à l'espace continu ? La représentation de l'espace selon Duns Scot et les condamnations de 1277* dans J. A. Aersten, A. Speer (hgg.), *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia, 25), Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1998, p. 314-331 ; T. Suarez-Nani, *Angels, Space and Place. The Location of Separate Substances according to John Duns Scotus*, *cit*. Pour un exemple de la réception de la conception scotiste cf. T. Suarez-Nani, *Francesco d'Appignano e la localizzazione degli angeli*, dans D. Priori (ed.), *Atti del III° convegno internazionale su Francesco d'Appignano*, Appignano del Tronto, 2006, p. 155-181.

74. C'est notamment la figure de Proclus qui domine chez Dietrich, dont les emprunts éloignent sa position de celle, plus « latine », d'Albert le Grand.

L'antithomisme de Dietrich de Freiberg dans le *De visione beatifica*

Anne-Sophie Robin

Introduction

L'histoire de la philosophie médiévale semble avoir longtemps été hantée par le spectre du thomisme. Les auteurs aux pensées divergentes se sont ainsi souvent vus écartés du champ de l'historiographie.

Ce constat s'impose tout particulièrement lorsque l'on s'intéresse à la figure de Dietrich de Freiberg. On pourrait en effet penser que c'est son opposition à Thomas d'Aquin qui a fait omettre Dietrich de l'histoire de la pensée médiévale. Cependant, et le paradoxe se situe bien là, les rares études historiographiques sur l'antithomisme, comme par exemple l'article de Glorieux, *Pro et contra Thomam*[1] ne mentionnent pas non plus son nom.

Comment faut-il alors interpréter cet oubli ? Et dans quelle mesure peut-on parler d'antithomisme à propos de Dietrich ? Tout l'enjeu sera ici de mettre en avant l'opposition de Dietrich à Thomas à partir de l'examen d'un de ses premiers traités : le *De visione beatifica*. Pour cela, notre contribution suivra trois étapes : une étude « textuelle » de l'opposition de Dietrich à Thomas d'Aquin par l'analyse des renvois à Thomas dans le traité, une étude des enjeux doctrinaux de cette opposition et enfin une tentative de caractérisation de la position de Dietrich.

1. P. Glorieux, *'Pro et contra Thomam', un survol de cinquante années*, dans *Sapientiae Procerum Amore, Mélanges médiévistes offerts à Dom Jean-Pierre Müller O.S.B*, éd. T.W. Köhler O.S.B, Rome, 1974, p. 255-287. A notre connaissance, seul Jean-Pierre Torrell évoque Dietrich dans le cadre d'une étude sur la réception de Thomas d'Aquin après sa mort et souligne le rôle important joué par Dietrich dans l'opposition à Thomas. Cf. J.-P. Torrell, *Initiation à St. Thomas d'Aquin, sa personne et son oeuvre*, Cerf / Ed. universitaires de Fribourg, 2002, p. 459-460.

I. Etude de l'antithomisme dans le *De visione beatifica*

A. Etude du texte

On trouve sept renvois à Thomas d'Aquin effectués dans le *De Visione beatifica*. Il faut d'emblée noter qu'ils sont toujours effectués de manière implicite :

> 1. Sunt autem, qui dictam rationem Augustini non ultra extendeunt nisi quod per eam ostenditur, quod notitia et amor ex hoc, quod mens noscit se et alia et amat se et alia, ex hoc, inquiunt, non sequitur notitiam et amorem esse accidentia vel mentis vel quarumcumque rerum, quae noscuntur vel amantur[2].

La dénonciation de la mauvaise position de Thomas d'Aquin se fait au sujet de l'interprétation du chapitre 10 du livre IX du *De Trinitate* où il est question des relations entre les trois personnes de la Trinité. Aucun indice apparent ne permet d'affirmer que c'est Thomas d'Aquin qui est dénoncé. Dietrich utilise la périphrase impersonnelle *sunt qui* pour désigner les tenants de la thèse rejetée. Il est cependant intéressant de remarquer qu'alors que la périphrase est au pluriel, l'éditeur du traité (B. Mojsisch) ne renvoie qu'à Thomas d'Aquin. Faut-il comprendre que le pluriel n'est que rhétorique ? Désigne-t-il sinon les thomistes en général ? Quels thomistes ?

Le renvoi se fait d'une manière que l'on pourrait qualifier de « subtile » : aucune violence ni injure n'est présente à ce moment du traité lorsque Dietrich renvoie aux positions thomasiennes. Au contraire, il les restitue correctement et affirme même que la doctrine est vraie : « Quamvis autem haec sententia eorum vera sit »[3]. Ce type de renvoi est unique dans ce traité comme le montreront les références suivantes.

L'opposition de Dietrich à Thomas d'Aquin se fait sur le point suivant : tout en acceptant l'interprétation de la doctrine augustinienne[4] qui soutient que puisque c'est par la connaissance et l'amour que l'esprit (*mens*) se connaît et s'aime et qu'il connaît et aime les autres choses, cette connaissance et cet amour ne peuvent pas être des accidents, et tout en déduisant que par cette raison l'amour, l'esprit et la connaissance sont substances, Thomas n'en tire pas par-là une nouvelle définition de la substance. Ce que veut montrer Dietrich, c'est qu'on peut déduire du raisonnement précédent qu'une substance se définit comme ce qui excède son sujet et l'accident comme ce qui ne peut pas

2. *De vis. beat.*, 1.1.1.3.2.(1), p. 19, l. 27-30.
3. *Ibid.*, 1.1.1.3.2.(2), p. 19, l. 31.
4. Les passages de Saint Augustin auxquels il est ici fait référence sont *De Trinitate* IX, IV,5 et IX, IV, 7. Dietrich y renvoie dans le chapitre précédent, *De vis. beat.*, 1.1.1.3.1.(1), p. 18, l. 2-8.

l'excéder : « nullum accidens excedit subjectum suum »[5]. Cette nouvelle définition vient du fait que l'esprit aime lui-même et les autres choses par le même amour : avoir le même amour pour soi et pour les autres, c'est en fait dépasser son propre sujet puisque l'amour dont le sujet est au départ soi-même va trouver en plus un autre sujet : les autres choses. A l'inverse, l'accident ne peut pas se rapporter de la même manière à son sujet propre et à autres choses : « nullum accidens eo modo, quo se habet ad subjectum suum, se habet ad aliud subiectum »[6].

Les textes de Thomas d'Aquin soutiennent en effet cette thèse. L'explication de la position thomasienne donnée par Dietrich n'est donc pas erronée[7].

> 2. Contemnenda est autem aliquorum rudis expositio, qua exponunt iam dicti Philosophi verbum et Augustini, qui dicit *Super Genesim* l. XII c. 29, quod omne agens praestantius est patiente. Verum est, inquiunt, inquantum agit, sed non simpliciter est nobilius seu praestantius.
>
> Sed ista expositio omnino est contra intentionem iam dictorum auctorum. Arguunt enim ipsius causae agere ex nobilitate causae et principii actionis in ipsa, non autem imponunt causis nobilitatem ex ipsa actione. Alias enim non valeret ratio Augustini, quam adducit *Super Genesim* l. XII c. 29, ad probandum, quod corpus non agit in spiritum, nec comparatio Philosophi, qua comparat intellectum agentem possibili tamquam simpliciter nobiliorem[8].

Il n'y a pas de référence explicite à Thomas d'Aquin mais c'est sa thèse (et certainement celle de ses défenseurs puisque l'allusion est ici faite par une périphrase au pluriel : *aliquorum*) qui est visée. La position de Thomas d'Aquin dénoncée porte sur l'interprétation d'une expression de saint Augustin. Ce qui frappe avant tout le lecteur, c'est la violence inattendue qui se dégage de l'écrit de Dietrich dans ce passage. Tout le chapitre, qui vise à la dénonciation et au démantèlement de cette thèse, regorge d'expressions injurieuses d'autant plus étonnantes dans un tel contexte. Le terme *rudis*, par exemple, qui signifie « grossier », « ignorant », « qui n'est pas dégrossi » exprime l'idée de superficialité. Thomas d'Aquin est en quelque sorte dénoncé comme un *incapable*, comme quelqu'un qui ne sait pas interpréter les textes. De même, les termes

5. *De vis. beat.*, 1.1.1.3.2.(2), p. 19, l. 35-36. Sur l'explication de cette thèse, cf. A. de Libera, *D'Averroès en Augustin. Intellect et cogitative selon Dietrich de Freiberg*, dans ce volume.
6. *De vis. beat.*, 1.1.1.3.2.(2), p. 19, l. 36-37.
7. Cf. *Quaestiones disputatae De Veritate*, XXIV , 4 arg 14. Il semble qu'aux deux textes donnés dans l'apparat critique par l'éditeur, on puisse en ajouter deux autres issus de la *Summa theologica*, Iª q. 77 a. 1 ad 1 et Iª q. 77 a. 1 ad 5.
8. *De vis. beat.*, 1.1.2.2., p. 24, l. 44-53.

contemnenda, *contra intentionem* manifestent de manière apparente la dénonciation effectuée par Dietrich.

La lecture des textes thomasiens vient confirmer que Thomas d'Aquin pourrait bien être la cible des attaques du maître dominicain[9]. Il semble qu'aux deux textes ajoutés par R. Imbach[10] et à celui donné par B. Mojsisch dans l'apparat critique du *De visione beatifica*[11] on puisse adjoindre un troisième texte qui postule à nouveau cette thèse : il s'agit du commentaire thomasien de la sentence « tout agent est plus noble que le patient » donnée par Aristote dans le *De Anima*[12].

Il résulte des différents textes que la thèse dénoncée est bien celle de Thomas d'Aquin puisqu'elle se trouve formulée dans les mêmes termes que ceux donnés par l'auteur. Il paraît intéressant de voir que l'interprétation de la formule par Thomas d'Aquin est donnée deux fois dans un contexte explicitement aristotélicien[13] et une seule fois dans un contexte à la fois augustinien et aristotélicien[14] alors que Dietrich fait mention de la sentence formulée par Augustin[15]. Il est étrange de constater que Dietrich cite Augustin pour cette sentence tout en donnant la formulation aristotélicienne de l'expression puisqu'on trouve au *De Anima*, 430 a 18-19 : « Semper enim honorabilius est agens quam patiente»[16].

Thomas d'Aquin est donc dénoncé ici comme mauvais commentateur, comme mauvais exégète. Bien plus que sa propre doctrine, c'est en fait son interprétation des autorités qui est reprochée. En mêlant référence augustinienne et formulation aristotélicienne, Dietrich semble viser toute l'activité de commentateur de Thomas d'Aquin. Une première lecture peut laisser penser que c'est uniquement l'interprétation d'Augustin par Thomas que vise Dietrich mais, en citant la formule telle que la donne Aristote, on peut penser que c'est aussi comme mauvais interprète d'Aristote qu'est visé Thomas d'Aquin. On pourrait en fait suggérer que c'est le Thomas Commentateur plus que le Thomas Philosophe qui est dénoncé. Cependant,

9. *Quaestiones disputatae de anima*, 5 ad 10 ; *In IV Sent.*, d 1, q 1, a 4, *De veritate*, q 26, a 8, ad 1.
10. R. Imbach, *L'antithomisme de Thierry de Freiberg* dans *Revue thomiste*, XCVII (1997), p. 252.
11. *De vis. beat.*, 1.1.2.2., p. 24.
12. Thomas d'Aquin, *Sentencia libri De anima*, l. III, c. IV, ad 430a 18, éd. Leon., 1984, p. 219-220, l. 64-86.
13. Les *Quaestiones De anima* font mention du passage du *De Anima* d'Aristote et la seconde interprétation se trouve dans le commentaire d'Aristote.
14. Thomas d'Aquin, *Super IV Sent.*, d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1 arg. 3 : « Praeterea, nobilius est agens patiente, secundum Augustinum in 12 super *Gen.* ; et secundum Philosophum, in III *De anima* ; et iterum causa dignior est effectu ».
15. Augustin, *De Gen. ad litt.*, XII 16, 33 : « Omni enim modo praestantior est qui facit ea re, de qua aliquid facit ».
16. Trad. Moerbecke, dans Thomas de Aquino, *Sentencia Libri de Anima*, p. 218.

ne faut-il pas par là aussi sous-entendre que c'est tout de même sa philosophie qui est indirectement attaquée, puisque celle-ci se base sur l'interprétation de ses prédécesseurs ? Il est enfin intéressant de noter que non seulement Dietrich dénonce la mauvaise interprétation de Thomas mais en plus s'emploie à la corriger. Dietrich se pose donc comme commentateur plus conforme d'Aristote que Thomas d'Aquin.

> 3. Quod etiam manifestum est auctoritate. Dicit enim Philosophus III *De Anima* loquens de intellectu agente : 'Substantia actu est'. Ubi secundum aliam translationem habetur : 'Est in substantia actio'. Et infra : 'Idem autem est secundum actum scientia rei'. Et infra : 'Sed non aliquando quidem intelligit, aliquando non'. Quod quidam de intellectu possibili nituntur exponere, videlicet ut, quando intellectus possibilis factus est in actu et actu intelligit, tunc non aliquando intelligit, aliquando non, sed semper, quod ridiculosum est. Sic enim posset dici de cursu Socratis, scilicet quod, quando currit actu, non aliquando currit, aliquando non, sed semper et necessario, secundum illud Philosophi in *Peri Hermeneias* : 'Esse, quod est, quando est, necessario est'[17].

La dénonciation se fait de manière anonyme, comme les autres. La violence du style semble à nouveau portée à son comble avec des expressions telles que « ridiculosum est ». La formulation péjorative du renvoi à Thomas renforce à nouveau l'idée d'animosité : « quod quidam de intellectu possibili nituntur exponere ».

Thomas d'Aquin est encore dénoncé explicitement comme mauvais exégète et cette fois-ci non plus d'Augustin mais d'Aristote. Sa position est pensée comme insoutenable car elle va contre l'autorité exprimée par Aristote dans le *De Anima*. Comme Thomas d'Aquin n'était pas d'accord avec Augustin, il s'ensuit forcément qu'il ne sera pas d'accord avec Aristote puisque Dietrich a montré que les positions d'Augustin et d'Aristote concordaient sur le problème de l'intellect agent.

La proximité de cette dénonciation et de la précédente mettent en avant le poids qui est donné à cette critique. Il ne s'agit pas d'une simple remarque effectuée à la légère sur la méthode interprétative du Docteur angélique mais bien plutôt d'une attaque volontaire et réfléchie. La position de Thomas est en effet citée à la suite de références explicites à Aristote et surtout, détail important qui sera confirmé, à la suite d'Averroès. Le renvoi à Averroès est en effet important car Dietrich reproche à Thomas d'Aquin de ne pas être un bon aristotélicien. Il semble ainsi prendre explicitement le parti d'Averroès qui, lui, est compris dans le groupe des péripatéticiens dans lequel semble s'inclure Dietrich. En effet, alors que le *De unitate intellectus* de Thomas visait à établir

17. *De vis. beat.*, 1.1.2.3. (1), p. 24, l. 57-67.

qu'Averroès était un mauvais interprète d'Aristote, Dietrich renverse la situation en montrant que c'est en fait Thomas d'Aquin qui trahit Aristote. [Le renversement est ici intéressant si l'on se rappelle les paroles de Thomas d'Aquin dans le *De unitate intellectus* : pour dénoncer Averroès, il appelle celui-ci « philosophie peripatetice depravator », il dit de lui « qui non tam fuit Peripateticus quam philosophie peripatetice depravator ». A l'inverse ici, c'est Dietrich qui semble affirmer la même chose mais cette fois-ci, en parlant de Thomas d'Aquin.]

> 4. Idem etiam dicit Augustinus l. *De Trinitate* XIV c. 14 de parvis, quod interiore memoria mens sui meminit et interiore intelligentia mens se intelligit et interiore voluntate se diligit, ubi haec tria semper simul sunt et simul semper fuerunt, ex quo esse coeperunt, sive cogitarentur sive non cogitarentur, scilicet exteriore cogitationes. (...) Nec potest istud verbum Augustini intelligi, ut quidam nituntur exponere, scilicet quod his tres actus mentis, scilicet meminisse, intelligere, diligere, sint ibi, id est in abdito mentis, de quo ibi loquitur, solum habitualiter et non secundum actualem notitiam et dilectionem. Secundum hoc enim non essent tria, sed unus habitus, nec distingueretur memoria ab intellgientia nec a voluntate secundum actualem respectivam originem eorum ab invicem nec attenderetur in eis imago sanctae trinitatis nisi solum secundum habitum, quae omnia sunt inconvenientia secundum Augustinum[18].

Ce texte est à la suite du précédent : il concerne toujours la même thèse (celle de l'intellection en acte de l'intellect agent) mais, cette fois, c'est l'interprétation par Thomas de cette thèse telle qu'on la trouve chez Augustin qui est ici remise en question.

> 5. Nec attendum expositioni aliquorum, qui dictam auctoritatem ab intentione et sententia sui auctoris distrahere nituntur dicentes hoc, quod dicitur : 'Memoria, intelligentia, voluntas sunt una vita, una mens, una substantia', sic intelligendum esse, ut sit sensus : Sunt una vita, id est sunt in una vita, sunt una mens, id est in una mente, sunt una substantia, id est in una substantia, quae est anima.
> Quamvis autem haec sententia concedi possit, tamen sub hoc sensu, quem dicunt, non inducit eam Augustinus nec valeret sibi ad suum propositum, quod infert in fine eiusdem capituli, scilicet quod haec tria, memoria, intelligentia, voluntas, solum in hoc differunt, quod ad invicem referuntur. Vult igitur omnia ista scilicet vitam, mentem, substantiam et similia absolute praedicata, quod vocat 'ad se dici', formaliter praedicari et essentialiter de memoria, intelligentia et voluntate ita, ut quodlibet absolute praedictorum de singulis istorum praedicetur in singulari et de omnibus simul, non in plurali, sed in singulari. Supposito igitur, quod haec tria,

18. *De vis. beat.*, 1.1.2.3. (3), l. 72-76 et 1.1.2.4. (1), p. 25, l. 78-85.

> memoria, intelligentia, voluntas, in omnibus absolute et formaliter praedicatis sint idem, et a coassumpto cum hoc, quod nihilominus invenimus inter ea nonullam differentiam, concludit quod solum in hoc differunt, quod ad invicem referuntur, quod nequaquam sequeretur, si solum dicerentur una vita vel una substantia virtutes vegetativae, sensitivae, motivae secundum locum. Non tamen sequtur ex hoc, quod solum in hoc differant, quod ad invicem referantur, immo adhuc huiusmodi differunt differentiis absolutis[19].

Ce renvoi porte sur le rejet de la part Thomas d'Aquin de l'interprétation augustinienne.

> 6. Ulterius autem, si nos poneremus ipsam formam seu speciem sensibilem, qua sensus in actu sentit, expressam esse a sensibili, ut quidam nituntur aserrere, et cum hoc ponamus eam condicionem, quae immediate dicta est, scilicet quod sensatum in actu et sensus in actu sit idem et esse non idem ; adhuc deficit hic completa ratio imaginis eo, quod huiusmodi conformitas, quae est specierum sensibilium existentium in sensu ad rem sensatam, attenditur in rebus accidentalibus, cuiusmodi sunt ipsae species sensibiles. Imago autem quaecumque alicuius substantiae, si propriissime loquamur, attenditur in substantialibus, ut in principio huius tractatus ostensum est[20].

Ce texte met en avant l'incompatibilité des principes noétiques thomasiens et aristotéliciens.

> 7. Sed dicunt, quod intellectus possibilis lumine gloriae elevatur, ut possit in dictam operationem suam et visionem Dei per essentiam absque actu suo primo, qui est forma vel species intelligibilis.
> Sed hoc stare non potest. Si enim lumen gloriae sit in intellectu, est ibi intellectualiter, quia omne, quod recipitur in alio, est ibi per modum recipientis ? Igitur lumen, quod ponitur, erit forma seu formalis actus intellectus[21].

Ce dernier renvoi porte sur le problème de la vision béatifique et du *lumen gloriae*. L'opposition à Thomas, bien qu'elle ne soit textuellement que ponctuelle, devrait cependant pouvoir être étendue à toute la partie.

Après avoir lu une à une ces différentes citations, on peut se demander s'il existe entre elles des points communs.

Ce qu'il faut tout d'abord remarquer, c'est qu'à aucun moment le nom de Thomas ou le nom d'une de ses œuvres n'est cité. Les citations ont toutes été

19. *De vis. beat.*, 1.1.10, p. 35-36, l. 78-100.
20. *De vis. beat.*, 1.2.1.1.6. (4), p. 42, l. 27-35.
21. *De vis. beat.* 3.2.3.(1)-(2) p. 72, l. 40-46.

identifiées par l'éditeur du traité. A l'inverse, les citations d'Augustin, d'Averroès et d'Aristote sont toutes faites de manière explicite de la part de Dietrich. Il faut aussi noter que la majorité des citations attaquent Thomas pour des problèmes d'exégèse : Thomas est ainsi dénoncé comme mauvais interprète. Sur les sept renvois que l'on a cités et commentés plus haut, cinq sont explicitement des attaques portant sur l'interprétations des autorités : trois citations concernent Augustin et deux Aristote. On peut ensuite voir que les citations sont en grande partie concentrées dans la première partie du traité, c'est-à-dire dans la partie consacrée à la noétique, et dans la troisième partie, c'est-à-dire dans celle consacrée à la vision béatifique. Une des caractéristiques majeures de ces citations est la violence avec laquelle elles sont formulées. Elles sont toutes brutales, et parfois même injurieuses : on peut noter l'emploi d'expressions grossières *rudis expositio*[22], *ridiculosum*[23].

Enfin, il semble que l'on puisse ajouter aux textes donnés en référence par l'éditeur du *De visione beatifica* des références au commentaire thomasien du *De Anima*, en particulier en ce qui concerne le *De vis. beat.*, 1.1.2.2. et 1.1.2.3.(1)[24].

L'ajout de ces textes peut être intéressant dans la mesure où ils pourraient ainsi inciter à lire cette première partie du *De visione beatifica* portant sur la noétique comme un contre-point au commentaire thomasien du *De Anima* d'Aristote. Aristote est en effet l'un des fondements majeurs de la noétique développée ici par Dietrich, et surtout il est intéressant de noter que l'on peut trouver de nombreux renvois au *Commentaire* du *De Anima* d'Averroès. Ce texte sert d'ailleurs souvent à corriger l'interprétation d'Aristote par Thomas comme on peut le voir dans le texte suivant :

> Quod etiam manifestum est auctoritate. Dicit enim Philosophus III *De Anima* loquens de intellectu agente : 'Substantia actu est'. Ubi secundum

22. *De vis. beat.*, 1.1.2.2.(1), p. 24, l. 44.

23. *De vis. beat.*, 1.1.2.3.(1), p. 24, l. 63-64.

24. On pourrait en effet rajouter en note de ces textes deux références thomasiennes :
- pour le texte *De vis. beat.*, 1.1.2.2.(1), p. 24, on pourrait indiquer Thomas d'Aquin, *Sentencia Libri De anima*, lib. 3, c. IV, ad 430a 21, p. 222, l. 192-197 : « Tercia condicio intellectus in actu est per quam differt ab intellectu possibili et intellectu agente quorum uterque quandoque intelligit et quandoque non intelligit. Set hoc non potest dici de intellectu in actu qui consistit in ipso intelligere ».
- pour le texte *De vis. beat.*, 1.1.2.3.(1), p. 24, on pourrait indiquer Thomas d'Aquin, *Sentencia Libri De anima*, lib. 3, c. IV, ad 430a 18, p. 220, l. 77-86 : « Sed intellectus agens comparatur ad possibilem sicut agens ad materiam, sicut iam dictum est ; ergo intellectus agens est nobilior possibili ; set intellectus possibilis est separatus, inpassibilis et inmixtus, ut supra ostensum est ; ergo multo magis intellectus agens. Ex quo etiam patet, quod sit secundum substantiam suam in actu ; quia agens non est nobilius paciente, et materia nisi secundum quod est in actu ».

> aliam translationem habetur : 'Est in substantia actio'. Et infra : 'Idem autem est secundum actum scientia rei'. Et infra : 'Sed non aliquando quidem intelligit, aliquando non'. Quod quidam de intellectu possibili nituntur exponere, videlicet ut, quando intellectus possibilis factus est in actu et actu intelligit, tunc non aliquando intelligit, aliquando non, sed semper, quod ridiculosum est. Sic enim posset dici de cursu Socratis, scilicet quod, quando currit actu, non aliquando currit, aliquando non, sed semper et necessario, secundum illud Philosophi in *Peri Hermeneias* : 'Esse, quod est, quando est, necessario est'[25].

B. Comparaison sommaire avec les autres œuvres.

Il est maintenant intéressant de voir si ces caractéristiques que l'on a pu relever dans le *De visione beatifica* peuvent se retrouver dans les renvois à Thomas effectués dans les autres œuvres.

Selon le relevé effectué par Ruedi Imbach[26], on répertorie 55 citations à peu près réparties dans tous les ouvrages.

En les étudiant, on peut s'apercevoir que l'on retrouve la présence de termes ou d'expressions parfois très injurieux quand il y a des renvois à Thomas :

1. « Sed ista ratio deficit in suo fundamento »[27]
2. « Si quis vellet fingere »[28]
3. « hi (...) sentiunt contra Philosophum et contra veritatem »[29]
4. « Sed ista positio cum hoc, quod intolerabilem falsitatem continet, destruit et annihilat totam doctrinam Philosophi, quam circa materiam istam tradit in VII *Metaphysicae*. Patet autem istius rudis positionis falsitas primo ex eo »[30]
5. « Sed haec cavillatoria instantia, ruditatis et ignorantiae filia, eradicat fundamenta et naturae et scientiae : destruit enim propriam rationem substantiarum et accidentium »[31]

On peut ainsi noter que c'est surtout dans le *De accidentibus* que l'on trouve ces expressions. Ceci est intéressant dans la mesure où ce traité fait partie de

25. *De vis. beat.*, 1.1.2.3.(1), p. 24, l. 57-67.
26. R. Imbach, *L'antithomisme de Thierry de Freiberg*, p. 258.
27. *De ente*, II, 1 (3), p. 38, l. 16.
28. *De acc.*, 17, (4), p. 76, l. 28.
29. *De quid.*, 3, (3), p. 103, l. 52.
30. *De quid.*, 10, (1), p. 113, l. 2-4.
31. *De acc.*, 22, (4), p. 84, l. 21-23.

la même trilogie que le *De visione beatifica*[32].

Il semble important de noter l'emploi du verbe *fingere* à deux reprises dans le *De accidentibus*[33] pour introduire les thèses de Thomas d'Aquin. Il est très intéressant de remarquer la présence de ce terme dans les écrits de Dietrich, surtout pour parler de Thomas d'Aquin si l'on pense au rôle et à la connotation de ce terme dans les œuvres mêmes de Thomas. Comme l'a en effet montré R. Imbach, le terme *fingere* apparaît chez Thomas à partir de la fin du deuxième livre de la *Somme contre les Gentils*, pour désigner les travaux et les dires d'Averroès[34].

Que Dietrich emploie ici ce verbe peut donc venir renforcer l'idée de reprise, de sa part, des termes employés par Thomas contre Averroès et, ce précisément pour faire à Thomas d'Aquin les reproches que ce dernier faisait à Averroès. Cette idée peut être renforcée par un passage du *De quiditatibus* : « hi (...) sentiunt contra Philosophum et contra veritatem »[35]. Dans ce texte, Dietrich reproche à Thomas une interprétation erronée d'Aristote allant non seulement contre l'esprit d'Aristote, mais aussi contre la vérité. Or ce reproche est l'un des reproches majeurs que fait Thomas d'Aquin à Averroès, et ce dans une formulation semblable à celle employée par Dietrich[36].

32. Le *De accidentibus* et le *De visione beatifica* font en effet partie d'une trilogie appelée *De tribus difficilibus*. Cf. Loris Sturlese, *Dokumente und forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg*, Meiner, Hamburg, 1984, p. 130-134 ; et *Prologus generalis in tractatum De tribus difficilibus quaestionibus*, dans Dietrich de Freiberg, *Opera omnia*, t. III, p. 9.

33. *De acc.* 17, (4), p. 76, l. 28 : « Si quis vellet fingere » ; *Ibid.*, 17, (7), p. 77, l. 48 : « Ut quidam fingunt ».

34. Cf. Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, l. II, c. LXIV, p. 428, l. 6-11 : « Primo quidem, quia Aristoteles, in II *De anima*, definit anima dicens quod est actus primus physici corporis organici potentia vitam habentis ; et postea subiungit quod haec est definitio 'universaliter dicta de omni anima' ; non, sicut praedictus Averroes *fingit*, sub dubitatione hoc proferens (...) » ; p. 428, l. 28-29 : « nec est intentio Aristotelis, ut Commentator praedictus *fingit*, dicere (...) ». Or, ce terme marque un changement d'attitude de Thomas envers Averroès. A partir de ce moment, les renvois que Thomas fera aux œuvres d'Averroès seront presque exclusivement virulents.

35. *De quid.*, 3, (3), p. 103, l. 52.

36. Le livre 8 du commentaire de Thomas d'Aquin sur la *Physique* d'Aristote est une illustration parfaite de l'opposition de Thomas à Averroès. On notera par exemple la présence de l'expression citée en *In Libros physicorum*, ed. Leon., l. 8, lec. 21, n. (9), p. 447-448 : « Ad secundam autem dubitationem respondet **Averroes** in commento huius loci, dicens quod ratio aristotelis hic procedit de potentia, ratione suae infinitatis. finitum autem et infinitum convenit quantitati, ut supra in primo habitum est : unde potentiae quae non est in magnitudine, non proprie competit quod sit finita vel infinita. Sed **haec responsio est et contra intentionem Aristotelis**, et contra veritatem. Contra intentionem quidem aristotelis est, quia Aristoteles in praecedenti demonstratione probavit quod potentia movens tempore infinito sit infinita ; et ex hoc infra concludit, quod potentia movens caelum non est potentia in magnitudine. Est etiam contra veritatem quia cum omnis potentia activa sit secundum aliquam formam, eo modo convenit magnitudo potentiae, et per consequens finitum et infinitum, sicut convenit

De même que dans le *De visione beatifica* on voit que de nombreux reproches de Dietrich envers Thomas portent sur des problèmes d'exégèse. Ceci est visible dans les textes cités ci-dessus.

Il est intéressant de noter qu'à aucun moment, et ce dans l'ensemble de son œuvre, Dietrich ne donne de références des textes thomasiens alors qu'à l'inverse, il renvoie explicitement et nominalement au corpus aristotélicien et averroïste. Tous les renvois à Thomas que l'on peut trouver sont effectués par les éditeurs.

Enfin, tout du moins, en ce qui concerne le *De ente et essentia*, il a été établi que les dénonciations faites au pluriel peuvent renvoyer à Thomas et en général, aux membres de la première école thomiste[37]. Il faudrait maintenant pouvoir le vérifier pour les autres œuvres.

C. Ce que l'on peut conclure de l'attitude de Dietrich par rapport à Thomas d'Aquin

On peut voir que Thomas d'Aquin est visé dans tous les domaines. Nous avons étudié, sommairement, le cas du *De visione beatifica*, mais on a vu que les remarques formulées pouvaient aussi s'appliquer à une grande partie du corpus de Dietrich. S'il fallait résumer à grands traits l'opposition de Thomas à Dietrich, on pourrait dire de cette position qu'elle est :

1. suprenante par sa violence et son ton injurieux : Dietrich insulte Thomas et il le ridiculise.
2. que c'est un antithomisme total dans la mesure où Thomas est visé dans tous les domaines de la philosophie, mais aussi dans la mesure où il est visé dans toutes ses activités. Il est dénoncé comme mauvais philosophe, comme mauvais interprète des auteurs, et même parfois comme mauvais théologien.
3. que c'est un antithomisme argumenté : Dietrich connaît précisément l'œuvre de son adversaire, ce qui renforce la puissance de ses attaques. Il connaît les formules utilisées par Thomas et il joue avec. Il connaît même les œuvres des successeurs de Thomas parce qu'il semble faire aussi référence aux membres de la première école dominicaine. De même l'argumentation qu'il utilise contre Thomas est solide dans la mesure où

formae. Formae autem convenit magnitudo per se et per accidens : per se quidem, secundum perfectionem ipsius formae, sicut dicitur magna albedo etiam parvae nivis secundum perfectionem propriae rationis ». (Je souligne).

37. Cf. R. Imbach, *'Gravis iactura verae doctrinae'. Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift* De ente et essentia *Dietrichs von Freiberg OP* dans R. Imbach, *Quodlibeta*, p. 153-207.

elle témoigne de sa grande connaissance du corpus philosophique disponible à son époque : il utilise, entre autres, les néo-platoniciens, Augustin, Aristote, Averroès.

4. enfin, la symétrie que l'on a voulu montrer entre l'attitude de Thomas envers Averroès et celle de Dietrich envers Thomas peut être intéressante.

II. Les fondements de l'antithomisme de Dietrich

On vient de voir les attaques de Dietrich envers Thomas telles qu'elles apparaissent dans les textes. Il convient maintenant d'étudier leur signification doctrinale. Il faut à présent regarder sur quels fondements philosophiques s'appuient les attaques de Dietrich.

A. L'ontologie

Les premières divergences entre Thomas et Dietrich concernent l'ontologie. Dietrich et Thomas ont en effet une compréhension différente des termes essentiels de la philosophie.

La première séparation concerne en effet le sens à accorder au terme d'être. Pour Thomas, conformément à la *Métaphysique* V, 7, il y a deux régions de l'être[38] : une qui est celle de l'être de nature et une seconde qui est celle de l'être de raison. La première région correspond aux êtres produits et réels. Elle désigne les choses extramentales qui sont régies par les principes de la nature. La seconde région correspond à l'être pensé, c'est-à-dire aux choses extramentales représentées dans un concept.

Dietrich accepte cette distinction, il la reçoit, mais la juge insuffisante. Elle n'est pas, selon lui, adéquate à l'analyse de l'intellect : on ne peut pas, en effet, saisir et parler correctement de l'intellect à l'aide de cette distinction car elle méconnaît la nature profonde de l'intellect. Pour parler de l'intellect correctement, il faut, selon Dietrich, instaurer une troisième région de l'être. Il s'agit de l'être conceptionnel[39]. Cette région va permettre de désigner l'être qui est à

38. Aristote, *Métaphysique*, V 7, 1017 a 7-9 : « L'Etre se dit de l'être par accident ou de l'être par essence ». trad. J. Tricot, éd. Vrin, Paris, 1966.

39. Sur cette notion on se rapportera aux différents articles de B. Mojsisch, *Sein als Bewust-Sein, die Bedeutung des* ens conceptionale *bei Dietrich von Freiberg*, dans K. Flasch (hrsg.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hambourg, 1984, p. 95-105 ; Id., *Die Theorie des Bewusstesein (ens conceptionale) bei Dietrich von Freiberg. Aristoteles-Rezeption und Aristoteles-Transformation in 13. Jahrhundert*, dans A. Beccarisi, R. Imbach, P. Porro((hrsg.), *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterichen Forschung. Loris Sturlese zum 60. Geburstag gewidmet*, Hambourg, F. Meiner, 2008, p. 142-155.

la fois pensé et pensant :

> Conceptionale autem proprie dicitur, cum aliquod ens existens aliquid in se praeter conceptum suum cognoscibiliter aliquid in se capit. Unde secundum hoc concipere etiam secundum proprietatem vocabuli est aliquid in se capere differens a substantia capientis, ut homo capit in se per sensum sensibilia, per intellectum intelligibilia, et sic de aliis differentibus a substantia hominis[40].

Ce terme va ainsi servir à désigner tout être ayant une connaissance intellectuelle. Il ne se réduit pas à l'être de raison thomasien car il désigne à la fois la chose conçue, le pensé, le pensant et la conception elle-même :

> Ad quod intelligendum, quod ens conceptionale inquantum huiusmodi est omne id, quod intellectualiter est, non solum quoad rem conceptam in eo, quod concepta seu intellecta, sed quoad ipsam intellectionem seu conceptionem, quae ex hoc ipso est ens conceptionale. Unde hoc est commune omni intellectui et convenit per se[41].

Il désigne donc à la fois l'être et la pensée. Ceci témoigne du fait que, pour Dietrich, la métaphysique thomasienne est incapable de bien saisir l'esprit parce qu'elle réduit l'intellect en l'intégrant aux catégories avec lesquelles sont pensés les êtres de nature.

Avec la création d'une nouvelle catégorie d'être, une nouvelle définition de l'intellect devra donc être établie.

En effet, avec la qualification de l'intellect comme « ens conceptionale », l'intellect acquiert de nouveaux prédicats parce qu'il acquiert les prédicats de l'*ens conceptionale*. Pour Dietrich, l'intellect n'étant pas réellement identique aux choses, il doit constituer un ordre par soi avec elles. Il entretient ainsi à leur égard un rapport de causalité. Selon des principes augustiniens et néoplatoniciens, les objets de l'intelligence ne peuvent pas exercer de causalité par rapport à l'intellect en acte parce que cet intellect est séparé de la matière. Il faut donc inverser le rapport causal : la chose est constituée par l'intellect comme objet de cette faculté. C'est donc l'intellect qui différencie les objets en tant qu'objets de connaissance et qui joue le rôle de cause à l'égard de ses objets. L'intellect est donc une cause essentielle ; c'est-à-dire qu'il constitue les principes de l'objet : ce qui est la raison formelle de la chose est ce par quoi elle est réellement intelligible. Ceci implique donc que l'intellect pré-contienne en lui son effet et ce, de façon plus noble que cet effet ne l'est en lui-même. Ainsi, si l'effet est substance, sa cause ne pourra être qu'une substance.

40. *De vis. beat.*, 3.2.9.8.(2), p. 99, l. 66-70.
41. *De vis. beat.*, 4.2.4. (5), p. 123, l. 34-38.

Ceci entraîne donc l'affirmation que l'intellect est une substance. Cependant, dans ce nouveau contexte ontologique, la substance acquiert, elle aussi, une nouvelle définition qui n'est plus celle des catégories aristotéliciennes. Elle est une relation entre deux êtres conceptionnels dont l'un est le fondement de l'autre. La substance doit ainsi pouvoir rendre compte du dynamisme et de l'activité de l'esprit.

Cette redéfinition des termes essentiels de l'ontologie tels que ceux de substance, de causalité ne fait que creuser le fossé de séparation entre Thomas et Dietrich.

On pourrait penser qu'ils se retrouvent tout de même sur certains points, en ce qui concerne l'héritage aristotélicien dans le domaine de la noétique par exemple. Dietrich conserve en effet une partie de l'héritage aristotélicien dans la mesure où il reprend à son compte la distinction entre l'intellect possible et l'intellect agent établie par Aristote[42]. Dietrich reprend la description qu'en donne Aristote, mais il l'associe toutefois à la doctrine augustinienne du fond secret de l'âme et de la cogitative extérieure :

> Istud est, quod quamvis verbis aliis, non tamen in sententia discrepans invenimus apud philosophos, qui distinguunt in intellectuali nostro intellectum agentem ab intellectu possibili, ut idem sit intellectus agens apud philsophos, quod abditum mentis apud Augustinum, et intellectus possibilis apud philosophos idem, quod exterius cogitativum secundum Augustinum. Quod ex eo patet, quod, quidquid umquam Philosophus tractavit de intellectu agente et possibili, totum verificatur de abdito mentis et exteriore cogitativa secundum Augustinum et e converso[43].

Dietrich accepte donc le fondement de la noétique aristotélicienne en reprenant à son compte cette distinction. De plus, l'importance des renvois effectués au traité de psychologie dans le *De visione beatifica* souligne le crédit que Dietrich accorde à Aristote.

Cependant, Dietrich lit Aristote à la lumière d'Augustin et des Péripatéticiens. C'est dans ce cadre que doit être lu Aristote[44] et c'est donc parce qu'il ne tisse pas de liens entre ces différents auteurs que Thomas est un mauvais commentateur. Ainsi, même si Thomas d'Aquin reprend cette distinction entre l'intellect agent et l'intellect possible, elle n'a pas du tout le même sens que chez Dietrich parce qu'elle n'est pas lue au regard de la philosophie augustinienne.

On vient donc de trouver une première « rupture épistémologique » entre Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg : ils n'abordent pas l'ontologie de la même manière, ce qui va avoir des conséquences importantes sur la noétique.

42. Aristote, *De l'âme*, III, 530 a 14-15.
43. *De vis. beat.*, *Prooemium*, (5), p. 14, l. 43-50.
44. Cf. *De vis. beat.*, *Prooemium*, (1), p. 14, l. 43-56.

B. La noétique

La divergence noétique majeure entre ces deux auteurs va porter sur la notion d'intellect agent.

Si l'on regarde la position thomasienne sur l'intellect agent, on peut voir que celle-ci témoigne d'un parfait respect de la doctrine aristotélicienne qui vise à montrer l'erreur faite par les interprétations averroïstes. Thomas rejette, ainsi, les théories qui affirment que l'intellect agent est une substance séparée et qu'il diffère de l'intellect possible selon la substance[45].

Selon Thomas d'Aquin, si l'on soutient que l'homme ne possède pas en lui les principes par lesquels il intellige parce que ces principes se trouvent dans un intellect qui est séparé de l'homme, on en vient à nier la véritable nature de l'intellect agent telle qu'elle est exprimée par Aristote et qui fait de l'intellect une partie de l'âme[46].

Pour Thomas, l'intellect agent n'est pas une substance : il est un accident de l'essence causé par l'essence de la créature[47].

Face à cette doctrine, le titre de la première sous-partie du *De visione beatifica* : « Intellectus agens est substantia » peut être immédiatement compris comme une attaque de la doctrine thomasienne dans la mesure où ce titre exprime clairement la position que Thomas s'est efforcé de combattre[48]. C'est en effet à ce moment du traité que Dietrich va reprocher à Thomas de mal interpréter Augustin, or, c'est en partie grâce à Augustin que Dietrich va prouver la substantialité de l'âme. Dietrich montre en effet que si l'intellect agent est une substance, c'est parce qu'il est image de Dieu[49]. L'image impliquant une consubstantialité, c'est par la présence en lui de la trinité que l'intellect agent est une image de Dieu[50]. Dietrich reprend à Augustin l'idée que l'esprit, la connaissance et l'amour sont des substances, à la fois différentes l'une de l'autre, et pourtant identiques à la substance de la pensée. Une telle uni-trinité ne peut pas être accidentelle[51]. Ainsi, c'est l'unité de son activité multiple qui est la substance de l'intellect agent. Dans toute opération accidentelle, en effet, le sujet diffère de son objet, or, ceci n'arrive pas dans l'intellect agent parce que sa connaissance l'affecte lui-même et affecte aussi l'autre qu'il connaît, c'est-à-dire son objet. Il dépasse donc, par là-même, son propre sujet :

45. Thomas d'Aquin, *Sentencia De anima*, lib. 3, l. 10, n. 7.
46. *Ibid.*, lib. 3, l. 10, n. 9.
47. Thomas d'Aquin, *Summa Theologica*, I, q. 77, a.1, ad.5.
48. Il est intéressant de noter que c'est d'ailleurs dans cette partie du traité que l'on trouve le plus d'attaque envers Thomas.
49. *De vis. beat.*, 1.1.1, p. 15-16.
50. *Ibid.*, 1.1.1.1, p. 17.
51. *Ibid.*, 1.1.1.3, p. 18-22.

> Secundo et alia ratione patet non convenire accidenti cuicumque dictus modus excedendi proprium subiectum, qui competit intellectui, qui est intellectus per essentiam. Intellectus enim talis non solum in eo, quod intelligit, sed in eo, quod intelligitur quasi passive, ut sic imaginemur, ipsa intellectione afficitur in sua essentia capiens et habens in hoc suam essentiam fixam in sua substantia et in esse suo ; inquantum videlicet stat in sui ipsius intellectione et inquantum est aliquid intellectum (...)[52].

Contrairement à Thomas, pour Dietrich, l'intellect agent est une substance. Il ne conçoit d'ailleurs pas cette thèse comme une innovation. Elle est, au contraire, ce que tous les philosophes, hormis Thomas, ont pu affirmer :

> Est etiam haec sententia, scilicet quod intellectus agens est substantia, omnium peripateticorum, ut patet per Alexandrum et Alpharabium in libris *De intellectu et intelligibili*, per Avicennam et, per Commentatorem Super III *De anima*. Unde etiam quidam eorum conati sunt eum ponere substantiam separatam. Philosophus etiam III *De anima* dicit ipsum omnia facere intellecta. Facere autem proprium est substantiae. (...) Idem dicit Augustinus de abdito mentis, in quo ponit haec tria, scilicet memoriam, intelligentiam, voluntatem, l. XIV, videlicet quod est substantia, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita, nec tres mentes, sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae, sed una substantia[53].

L'erreur vient donc de Thomas. Il n'a pas bien lu Aristote, car Aristote lui-même affirme que l'intellect agent est une substance en disant qu'il agit et que l'action est le propre de la substance. Il ne lit pas bien non plus tous les philosophes car tous ont soutenu cette thèse.

Ce premier point d'affrontement en noétique sur la substantialité de l'intellect agent est suivi d'un autre problème concernant cette fois l'intellect par essence.

On vient en effet de voir que chez Dietrich, l'intellect agent est une substance et que la substance désigne, selon un héritage augustinien, l'unité des différentes activités de l'intellect. Cela signifie donc que dans l'intellect agent, la substance est identique à l'opération. L'intellect agent va donc être un intellect par essence dans la mesure où sa substance est son action. Contrairement à l'intellect possible, l'intellect agent n'est pas soumis aux variations par lesquelles l'homme tantôt pense et tantôt ne pense pas. Il ne passe pas de la puissance à l'acte car il est toujours en acte :

> Primum istorum, videlicet quod abditum mentis semper stat in lumine suae actualis intelligentiae, patet, quoniam, cum ipsum in sua substantia

52. *Ibid.*, 1.1.7. (3), p. 32, l. 43-49.
53. *Ibid.*, 1.1.9. (1) et (2), p. 35, l. 66-76.

> sit intellectus per essentiam, quem philosophi intellectum agentem vocant, nec alicui variationi subiciatur quantum ad exitum de potentia ad actum tam quantum ad dispositionem aliqum substantialem quam etiam accidentalem, necesse est ipsum semper fixum esse in eodem modo suae substantiae. Igitur si intelligit, semper intelligit[54].

Il y a donc toujours de la pensée dans l'intellect agent : sa substance est toute essentialité. La nature de l'intellect agent est d'être un être intellectuel. Cette affirmation provient d'une lecture radicale d'Aristote. Dietrich reprend l'interprétation d'Averroès[55] qui comprend la sentence aristotélicienne « substantia actu est » comme signifiant « est in substantia actio »[56]. Parce que l'intellect agent ne peut pas ne pas être en acte, il est intellect par essence.

A l'inverse, pour Thomas, l'intellect par essence ne peut être qu'un attribut divin et ne peut donc en aucun cas se rapporter à la nature de la créature. C'est cette impossibilité même qui fonde, pour l'Aquinate, la différence ontologique entre Dieu et ses créatures[57]. Il n'y a qu'en Dieu que l'intelligence équivaut à l'essence.

Ainsi, de même que dans le cas de la substance vu plus haut, il y a erreur, pour Dietrich, dans la doctrine thomasienne. Thomas d'Aquin est à nouveau à l'encontre de toute la tradition philosophique :

> Est etiam haec sententia, videlicet quod intellectus agens intelligit, omnium peripateticorum et omnium secundum eos philosophantium usque ad moderni temporis homines, ut patet ex libris et dictis eorum, quae pervenerunt ad nos, quorum enumerationem non patitur angustia praesentis tractatus[58].

A nouveau, Thomas est considéré comme faisant exception à la tradition philosophique parce qu'il lit et interprète mal les auteurs.

Le troisième point de discorde sur l'intellect agent porte, enfin, sur l'affirmation, de la part de Dietrich, que l'intellect agent est paradigme de tous les étants (« exemplar entis »). Le *De visione beatifica* affirme en effet que l'intellect possède sa qualification d'être intellectuel par essence et non par accident. Cette intellectualité substantielle signifie pour Dietrich que l'intellect agent pré-contient en lui les réalités qu'il produit. Il pré-contient ainsi de façon plus noble et plus éminente l'acte de l'intellect possible. En contenant plus éminemment tout ce qui est, l'intellect agent se trouve être le paradigme de tous les étants :

54. *De vis. beat.*, 1.1.2.1. (1), p. 22, l. 3-9.
55. Averroes, *In III De Anima*, p. 440.
56. cf. B. Mojsisch, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*. Hamburg, Meiner, 1977, p. 62.
57. Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 45.
58. *De vis. beat.*, 1.1.2.3. (2), p. 25, l. 68-71.

> Relinquitur igitur intellectum agentem esse principium intellectorum et causam essentialem. Ex quo sequitur ex proprietate et natura, quae est per se causae essentialis, quod nobiliore et perfectiore modo praehabet in se causata sua quam sint in se ipsis, id est quam sint in intellectu possibili. Igitur multo magis in intellectu agente quam in intellectu possibili, immo multo nobiliore et separatiore modo huiusmodi intellecta intellectualiter existunt. Aliter enim impossibile esset ipsum esse principium et causam eis. Unde Philosophus comparans intellectum agentem possibili dicit III *De anima*, quod semper nobilius est agens patiente et principium materia. Cuius sententiae ratio ex immediato hoc dicto descendit[59].

Cela ne signifie pas seulement que l'être est l'objet de l'intellect, ni même seulement que l'intellect est capable de se représenter la totalité de l'être. Cette thèse affirme plutôt que de par la simplicité même de son essence, l'intellect est intellectuellement tout ce qui est :

> Patet autem hoc ex eo, quoniam intellectus generalis quaedam et universalis natura est secundum proprietatem suae essentiae intellectualis, qua non determinatur ad hoc vel ad aliud tantum intelligendum. Quod manifestum est ex obiecto eius, quod est quiditas non haec vel illa, sed universaliter quaecumque quiditas et ens inquantum ens, id est quodcumque rationem entis habens. Quia igitur eius essentia, quidquid est, intellectualiter est, necesse ipsum intellectum per essentiam gerere in se intellectualiter similitudinem omnis entis, modo tamen simplici, id est secundum proprietatem simplicis essentiae, et ipsum esse intellectualiter quodammodo omne ens[60].

L'intellect agent est donc essentiellement intellect. Cela signifie que tout ce qu'il est, il l'est intellectuellement, dans sa substance. Ainsi, il n'y a pas de différence entre l'intellect, son objet et son opération. L'intellect agent est à la fois le sujet de l'opération, l'objet de l'opération et l'opération elle-même.

L'objet de l'intellect agent est ainsi la quiddité en général : non pas tel ou tel étant, mais l'étant en tant qu'étant. C'est donc en tant qu'exemplaire de son objet qu'il est lui-même son objet :

> Quia igitur secundum iam dicta in intellectu, qui est intellectus per essentiam et semper in actu, omnia entia intellectualiter resplendent in sua essentia, necesse ipsum intelligere secundum actum omnia entia modo sibi proprio, id est modo simplici, id est modo simplicis essentiae suae et simplicis intellectualis operationis suae[61].

59. *De vis. beat.*, 1.1.2.1 (4), p. 23, l. 32-41.
60. *Ibid.*, 1.1.4 (2) p. 28, l. 5 - 29, l. 13.
61. *Ibid.*, 1.1.4. (4) et (5) p. 29, l. 22-32.

Cette position est placée sous l'autorité d'Averroès[62] puis, sous l'autorité des Péripatéticiens et d'Augustin[63]. Thomas d'Aquin fait donc à nouveau exception à la tradition philosophique en ne recevant pas cette thèse.

Ces divergences profondes ne seront pas sans conséquence : l'objet principal du traité, la vision béatifique, sera, elle aussi, l'objet d'une grande dispute.

C. La vision béatifique

Dès le préambule, l'opposition de Thomas et de Dietrich est posée : si la définition de la vision béatifique est la même (un acte intellectuel dans lequel le bienheureux est uni à Dieu et le voit ainsi par essence)[64], les moyens d'accomplissement de cet acte vont différer profondément.

Pour Dietrich, c'est par l'intellect agent, parce qu'il est ce que nous avons de plus haut, que nous accédons à la vision de Dieu. Dès le préambule du traité, la rupture avec Thomas est ainsi consommée puisque ce n'est pas l'intellect possible, mais l'intellect agent qui est le lieu de l'union à Dieu dans la vision bienheureuse[65]. Cette position n'est, à ce moment du traité, nullement développée, ni argumentée. Elle n'est qu'annoncée. A aucun moment il n'est encore fait allusion aux autres positions, à aucun moment il n'est dit que Dietrich s'oppose à d'autres thèses, mais le lecteur averti et instruit de la doctrine thomasienne ne peut manquer l'opposition qui s'établit dès le préambule du traité.

Le ton du traité est ainsi immédiatement posé, et ce dès le préambule : cette oeuvre de Dietrich va défendre une thèse opposée à celle de Thomas d'Aquin. Une fois de plus, l'opposition de Dietrich à Thomas se fait par l'adoption de la thèse adverse à celle développée par la doctrine thomasienne.

Il semble donc qu'il ne puisse pas y avoir de discussion possible entre les deux auteurs : la divergence ne se fait pas sur des points de détails, mais sur l'ensemble de la thèse défendue. Aucun accord n'est désormais possible : le traité l'annonce : il sera dirigé contre Thomas et cette attaque est revendiquée et assumée.

Dietrich consacre, ensuite, la troisième partie de son traité à réfuter la thèse thomasienne selon la quelle la vision béatifique advient par l'intellect possible. Il reproche à Thomas son manque de logique : la position thomasienne est, selon lui, paradoxale parce qu'elle affirme que la vision béatifique, qui est l'acte

62. *Ibid.*, 1.1.4. (5), p. 29, l. 27-32.
63. *Ibid.*, 1.1.4. (6) p. 29, l. 33 - 30, l. 44.
64. Pour Dietrich : *De vis. beat.*, *Prooemium* (4), p. 14, l. 32-33. Pour Thomas d'Aquin, entre autres : *Summa Theologica*, I, II, q. 3 a. Rep ; I, 12, a.1, Rep ; *Summa contra Gentiles*, III, 25, n. 1.
65. Sur la doctrine de Thomas, cf. entre autres : *Summa Theologica* I, q. 85 ; I, q. 87, *Summa contra Gentiles*, III, 25 ; III, 52 ; *Quaestiones disputatae de Anima* a. 4 ad 1m.

le plus haut qui soit donné à l'homme, ne se produit pas selon la faculté la plus haute de l'homme, c'est-à-dire selon l'intellect agent :

> Primum autem inconveniens, quod prima fronte in ingressu huius considerationis occurit, est, quod illi, qui immediatam visionem Dei per essentiam dicunt fieri per intellectum possibiliem, a directa et immediata visione Dei excludunt intellectum agentem quasi universaliter nihil intelligentem, cum tamen ipse sit id nobilius, quod Deus in natura intellectualis substantiae plantavit (...)[66].

Dietrich vise ensuite le contenu même de la doctrine de Thomas d'Aquin : l'intellect agent ne peut, selon Thomas, être le moyen de la vision béatifique, car le rôle de l'intellect agent est celui de l'abstraction, c'est-à-dire qu'il est chargé d'extraire des images des objets sensibles leur forme pour permettre la connaissance de l'objet visé[67]. Or, parce qu'il n'y a pas d'image dans la vision béatifique, car l'intellect fini ne peut pas avoir une image de l'infini même qu'est Dieu, l'intellect agent ne peut pas être l'acteur de la vision béatifique. Si donc l'intellect agent ne peut pas être à l'origine de la vision béatifique, c'est parce qu'il manque d'être premier :

> Supponunt enim ipsum etiam in illa beata visione esse ens in potentia quoad carentiam actus primi, qui constitit in habendo aliquam formam seu speciem[68].

Le problème de la thèse de Thomas est qu'elle remet en cause la nature de l'intellect agent pour Dietrich, mais aussi qu'elle se trompe sur le mécanisme même de la vision béatifique qui devient ainsi, avec l'usage de l'intellect possible, une vision par espèce et non une vision immédiate. C'est pour cela que, selon Dietrich, la vision béatifique ne peut advenir que par l'intellect agent :

> Copulatio igitur nostri summa et ultima et immediata ad deum fit per intellectum agentem, tum quia gradu naturae supremum nostri est, tum quia maxime Deo simile et ea similitudine, quae est imago Dei, quae prae omnibus, quae in nobis sunt, maxime in eo relucet, ut supra latius ostensum est, tum etiam quia eius intellectualis operatio est essentia eius et secundum hoc quidquid est et operatur, totum est et operatur per suam essentiam[69].

Le degré de nature supérieure de l'intellect agent est ce qui lui permet de revendiquer le rôle d'acteur dans la vision béatifique, mais aussi le fait qu'il soit intellect par essence lui permet d'être plus apte à cette opération.

66. *De vis. beat.*, 3.1.(1), p. 68, l. 7-11.
67. Thomas d'Aquin, *Summa Theologica*, I, q. 85, a.1, Rep.
68. *De vis. beat.*, 3.1.(5), p. 68, l. 26 - 69, l. 28.
69. *Ibid.*, 4.1. (3), p. 105, l. 16-21.

La vision béatifique est ainsi une connaissance intellectuelle. Parce qu'elle advient par l'intellect agent qui est intellect par essence, cette connaissance par essence est plus intime que celle de l'intellect possible qui a besoin de se dérouler dans l'extériorité d'un rapport à un objet différent de lui. L'intimité est donc plus adaptée à la vision béatifique :

> Cognitio autem intellectualis ea, quae est per essentiam, intimior est ex parte cognoscentis, quia nihil pertinens ad substantiam rei tam intimum quam propria essentia, ex parte etiam rei cognitae perfectior et intimior, quia magis rei cognitae penetrativa pertingens usque ad rei cognitae essentiam inquantum huiusmodi[70].

Parce que la connaissance, par essence, est intuitive, il n'y a ainsi pas besoin d'un auxiliaire extérieur. C'est pour cette raison que Dietrich rejette le « lumen gloriae » thomiste qui est une médiation inadéquate et paradoxale dans le cas d'une vision directe de Dieu. Pour Dietrich, c'est l'intellect agent qui joue le rôle de forme pour l'intellect possible dans la vision béatifique :

> Et quia intellectus agens in ordine intellectuum separatorum, si qui sunt, est ultimus in ordine ad nos et immediatus, necessarium est in ea unione, quae est intellectus separati ad nos, ipsum immediate uniri nobis ut formam quoad intellectum nostrum possibilem factum in actu, et hoc ratione immediationis, quae attenditur inter hos duos intellectus, et sic intelligimus ea intellectione, qua ipse intellectus agens intelligit, scilicet per suam essentiam (...)[71].

Il y a donc une autosuffisance de l'intellect agent qui fait que celui-ci n'a besoin que de sa propre activité pour être agent.

La tension est donc permanente entre Dietrich et Thomas, et elle porte sur de nombreux domaines. Dietrich ne vise pourtant pas à transformer les notions philosophiques : il cherche au contraire à leur redonner le sens originel qu'elles avaient et que Thomas a modifié par sa mauvaise compréhension des auteurs.

III. Les particulaités de l'antithomisme de Dietrich

L'attitude de Dietrich envers Thomas peut donc sembler vraiment surprenante tant par sa violence que par ses prises de position singulières et originales. Il s'agit cependant d'une attitude qui s'inscrit dans un contexte de querelles : la fin du XIIIe siècle est en effet une période où ont lieu de nombreuses attaques

70. *Ibid.*, 4.1. (4), p. 105, l. 22-26.
71. *Ibid.*, 4.3.2. (5), p. 114, l. 22-27.

contre Thomas ou à l'inverse des défenses de Thomas. Pour rappeler brièvement le contexte historique, on peut se souvenir que le 7 mars 1277, l'Evêque Tempier condamne en effet des thèses d'inspiration thomiste[72]. Le 18 mars de la même année, les attaques contre Thomas viennent de son propre ordre : Kilwardby condamne à Oxford des thèses thomistes. Dès 1279, on assiste à la publication des *Correctoires* du franciscain Guillaume de la Mare, immédiatement suivis de cinq correctoires dominicains servant de défense[73]. Dietrich n'est donc pas seul à attaquer Thomas, mais y a-t-il un lien entre ces différentes attaques et celles de Dietrich ?

A. Comparaison entre Dietrich et les autres antithomistes

Si l'on regarde les attaques des franciscains, on voit qu'en général, Thomas est attaqué parce qu'il s'en tient strictement à la doctrine d'Aristote. Or, pour les franciscains, cette doctrine est considérée comme limitée et incapable, à elle seule, donner une philosophie correcte. Elle doit être complétée par la doctrine d'Augustin[74]. Matthieu d'Aquasparta considère, par exemple, que la philosophie aristotélicienne est le point de départ d'une philosophie de la connaissance, mais qu'elle ne peut, elle seule, conduire à la sagesse : elle n'est qu'un point de départ qui doit être dépassé, par Augustin par exemple[75].

De même, Bonaventure reproche à Thomas de vouloir fonder la sagesse sur des auteurs païens alors que la philosophie doit se fonder sur la révélation chrétienne[76].

Il semble donc que l'attitude de Dietrich et celle des franciscains soit différente : Dietrich met certes en avant les limites de la doctrine aristotélicienne

72. Voir à ce sujet R. Hissette, *Albert le Grand et Thomas d'Aquin dans la censure parisienne du 7 mars 1277*, dans A. Zimmermann (hrsg.), *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihre Quellen*, W. de Gruyter, Berlin 1982, p. 226-246 ; Id., *L'implication de Thomas d'Aquin dans les censures parisiennes de 1277*, dans *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 44 (1997), p. 3-31. R. Wielockx, *Autour du procès de Thomas d'Aquin*, dans A. Zimmermann (hrsg.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, W. de Gruyter, Berlin 1998, p. 413-438 ; Id., *Procédures contre Gilles de Rome et Thomas d'Aquin : Réponse à J. M. M. H. Thijssen*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 83/2 (1999), p. 293-313.

73. P. Glorieux, *'Pro et contra Thomam', un survol de cinquante années* , p. 255-287 ; J. P. Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin, sa personne et son œuvre* , Editions universitaire / Le Cerf, Fribourg-Paris 1993 (Vestigia 13), p. 444-445.

74. Pour une description de l'attitude des franciscains vis-à-vis du projet philosophique thomasien, on consultera F.-X. Putallaz, *Figures franciscaines, de Bonaventure à Duns Scot*, Cerf, Paris, 1997, p. 23-78.

75. Sur ce point, cf. F. X. Putallaz, *La connaissance de soi au XIII^e^ siècle. De Mathieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg*, Vrin, Paris 1991, p. 16-18.

76. Sur ce point, cf. Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, dans *Interpretationen, Hauptwerke der Philosophie, Mittelalter*, K. Flasch (hrsg.), Reclam, Stuttgart, 1998 p. 270-291

des catégories, par exemple, et il appelle Augustin pour venir combler la philosophie aristotélicienne, mais ce rapprochement des deux philosophies ne se fait pas du tout dans le même sens que chez les franciscains. Dietrich n'hésite pas à se réclamer de la doctrine aristotélicienne. Il cherche même à la défendre contre ceux qui, comme Thomas, la comprennent mal. De plus, quand Dietrich fait appel à Augustin, ce n'est en aucun cas pour fonder sa philosophie sur la révélation chrétienne puisque philosophie et théologie sont clairement dissociées : c'est uniquement pour ajouter un certain dynamisme absent de la philosophie aristotélicienne.

Ainsi, tout en se situant dans le même contexte historique que l'antithomisme franciscain, l'antithomisme de Dietrich est autre.

Dietrich serait-il alors plus en rapport avec les antithomistes dominicains ? Nous ne traiterons ici que le cas de Durand de Saint Pourçain qui, même s'il est plus tardif que Dietrich, pourrait être tout de même intéressant dans la mesure où ses critiques portent sur la doctrine thomiste de l'intellect agent.

Durand vise en effet lui aussi une refonte fondamentale de la noétique aristotélicienne, à l'aide d'une critique basée sur Augustin. Durand veut réhabiliter, comme chez Augustin, la spontanéité de l'esprit dans la connaissance parce que la théorie aristotélicienne de l'intellect le rend trop passif face à son objet. Thomas a, pour Durand, négligé la véritable activité de l'intellect agent en se rattachant uniquement à la doctrine de l'intellect aristotélicienne. Cette dynamique de l'intellect ne peut être assumée que par la spontanéité accordée par Augustin à l'esprit[77].

La critique de Durand semble donc, ici, rappeler celle de Dietrich. Elle formule le même reproche à la conception thomiste de l'intellect et elle fait le même usage de la doctrine de l'esprit augustinienne pour réhabiliter la spontanéité de l'intellect. Mais, s'ils soulèvent le même problème, Dietrich et Durand ne vont pas le résoudre de la même manière. Quand Dietrich va en effet viser à renforcer avant tout le rôle de l'intellect agent, à lui donner toutes ses capacités d'agent, Durand va, lui, viser à montrer que l'intellect agent, tel qu'il est conçu dans la doctrine de Thomas, est inutile et peut donc être supprimé. Toute l'argumentation de Durand va alors reposer sur la destruction des théories qui prétendent attribuer à l'intellect agent une activité.

77. Sur la noétique de Durand, on peut se reporter à S. T. Bonino, *Quelques réactions thomistes à la critique de l'intellect agent par Durand de Saint-Pourçain*, dans *Revue thomiste*, XCVII (1997), p.99-128 ; J. Jolivet, *La philosophie médiévale en Occident*, dans *Histoire de la Philosophie*, I, Paris, Encyclopédie de la Pléiade, 1969 p. 1466-1468 ; et les divers travaux d'Isabel Iribarren, *L'antithomisme de Durand de Saint-Pourçain et ses précédents*, dans *Revue thomiste*, CVIII, 1 (2008), p. 39-56 ; Id., *Durandus of St. Pourçain. A Dominican Theologian in the Shadow of Aquinas*, Oxford, Oxford University Press (Oxford Theological Monographs), 2005.

Les similitudes apparentes que l'on avait donc pu tirer d'une rapide mise en parallèle des attitudes de Dietrich et de Durand semblent donc en fait s'effacer si l'on étudie les réponses que tous deux apportent à leur critique de la noétique thomiste. Bien que visant les mêmes points de la philosophie thomiste, ils diffèrent en fait.

L'antithomisme de Dietrich ne semble donc pas pouvoir se ranger aux côtés de l'antithomisme franciscain, ni aux côtés de l'antithomisme dominicain, tel qu'on l'a vu à l'œuvre chez Durand de Saint Pourçain. Cependant, bien qu'il ne puisse pas se ranger dans l'antithomisme habituel, il semble que l'on puisse tout de même parler d'antithomisme au sujet de Dietrich.

B. L'exception de Dietrich

Dietrich fait certes exception par le contenu de son opposition dans la mesure où il pose le problème de l'intellect agent comme Durant de Saint Pourçain, mais il semble y apporter une réponse assez unique dans l'histoire de la philosophie, par les reproches qu'il fait à Thomas sur l'ontologie, dans la mesure où la notion d' « ens conceptionale », par exemple, se retrouve certes chez Eckhart, mais pas dans un contexte antithomiste[78]. Enfin, il fait exception par la tournure originale qu'il donne au problème de la vision béatifique : Jean de Naples ou Pierre Auriol[79], par exemple, remettent aussi la notion de *lumen gloriae* en question, de même chez Eckhart[80], on trouve une négation de cette notion, mais la solution envisagée par Dietrich reste unique.

De même, l'objet de l'opposition de Dietrich à Thomas, à savoir reprocher à Thomas ses mauvaises interprétations de la tradition philosophique, semble assez unique. Les autres antithomistes reprochent de nombreux points de doctrine à Thomas, mais il semble que l'on ne trouve pas de dénonciation semblable, à l'exception de Siger de Brabant qui dans son *Commentaire du Livre des Causes* reproche à Thomas d'Aquin d'avoir mal interprété des propositions du *Livre des Causes*[81].

Enfin, Dietrich fait exception par l'expression de son opposition. La violence du style est remarquable. On trouve certes dans des textes de Roger Marston

78. B. Mojsisch, *Sein als Bewusst-Sein. Die Bedeutug des 'ens conceptionale' bei Dietrich von Freiberg* dans K. Flasch (hrsg.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hambourg, Felix Meiner, 1984, p. 105.

79. C. Trottmann, *La vision béatifique, des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 289, Rome 1995 p. 321-322.

80. *Ibid.*, p. 328 - 330

81. cf. R. Imbach, *L'antithomisme de Thierry de Freiberg*, p. 256.

ou de Bonaventure[82] des formules imagées et méprisantes, mais elles ne sont jamais aussi injurieuses que celle qu'on a pu voir chez Dietrich.

L'antithomisme de Dietrich semble donc posséder des particularités qui font de lui véritablement un antithomisme, même si celui-ci n'est pas identique à l'antithomisme franciscain ou dominicain.

C. Un antithomisme subversif

Je crois que la particularité principale de l'antithomisme de Dietrich est qu'il peut être considéré comme un antithomisme surprenant et surtout subversif.

Surprenant car l'objet de ses attaques est relativement inédit. Subversif, en effet, quant à sa position envers Averroès : on trouve de nombreux renvois à Averroès dans le *De visione beatifica*, et surtout à son *Commentaire sur le De l'âme*. Quinze renvois sont effectués à ce commentaire, dont douze sont explicites[83] : Dietrich donne le nom d'Averroès ou parle du *Commentato*r et indique l'œuvre. Alors qu'il ne cite ni le nom Thomas, ni ses œuvres, il cite par contre Averroès. Dietrich se réfère à Averroès en tant que véritable commentateur d'Aristote, à l'inverse de Thomas qu'il juge piètre exégète et dont il condamne les interprétations, lui reprochant d'aller contre l'intention de l'auteur. Averroès est ainsi convoqué dans ce traité comme autorité : il est le commentateur d'Aristote et le garant de la tradition aristotélicienne. Comment ne pas voir une provocation à l'encontre de Thomas d'Aquin ? Ce que dénonce Thomas dans la *Somme contre les Gentils*, dans le *De Unitate intellectus*, c'est la trahison du texte aristotélicien par Averroès et les Péripatéticiens. A l'inverse ici, Dietrich reprend le commentaire des averroïstes et le déclare conforme à la doctrine aristotélicienne. De plus, il semble que l'on puisse observer un certain parallélisme entre les attaques de Thomas envers Averroès et les attaques de Dietrich envers Thomas comme on a tenté de le montrer plus haut.

Il faut cependant rester prudent car bien que partageant certaines vues d'Averroès, en particulier celles qui lui permettent de s'opposer à Thomas d'Aquin, Dietrich n'adhère cependant pas totalement à la doctrine d'Averroès, surtout en ce qui concerne la noétique et la théorie du monopsychisme[84]. Si l'on peut donc parler d' « averroïsme » chez Dietrich, c'est parce qu'il est lié,

82. Pour des exemples frappants de violence langagière à l'égard de Thomas, on pourra se rapporter aux *Quaestiones disputatae de anima* de Marston (Quaracchi, 1932), et plus précisément aux questions I, II, II, VII. Cf. aussi *supra*, n. 73 et 75.

83. On peut se reporter à l'index des citations établies par L. Sturlese à la fin du dernier tome des œuvres complètes de Dietrich de Freiberg.

84. Cf. B. Mojsisch, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, Hamburg, Meiner, 1977, p. 87-88.

semble-t-il, à son antithomisme. Il y a une sorte de « stratégie Averroès » : Averroès sert avant tout à s'opposer à Thomas.

Le rapport ambigu de Dietrich à Averroès est un des faits qui permette de parler d'un « antithomisme subversif »à propos de la pensée de Dietrich dans la mesure où les thèses averroïstes ont été condamnées entre 1270 et 1277[85].

On trouve, de plus, une certaine proximité des positions de Dietrich avec certaines thèses condamnées. On peut, par exemple, retrouver des similitudes avec certaines thèses condamnées portant sur l'intellect. La thèse 141[86] affirme, par exemple, que l'intellect possible n'est rien en acte parce que pour une nature intelligible, exister en acte, c'est intelliger en acte. Cela signifie donc que l'essence de l'âme n'est pas différente de ses facultés. Cette thèse est attribuée par R. Hissette à Siger de Brabant[87]. On peut trouver des échos à cette thèse dans le *De visione beatifica* : dans une de ses oppositions à Thomas, Dietrich reproche à Thomas de se tromper sur la nature de l'intellect et plus particulièrement sur celle de l'intellect agent[88]. Pour Thomas, l'acte d'intelliger toujours n'appartient pas à l'intellect agent ou à l'intellect possible car il n'appartient qu'à l'intelligence en acte qu'est Dieu[89]. Dietrich s'est opposé à cela en affirmant que cette caractéristique est celle de l'intellect agent parce qu'il est par nature agent. Puisque son essence est d'être en acte et que son acte est d'intelliger, il intellige toujours, comme l'affirme la thèse condamnée[90].

Conclusion

Tout au long de ce travail, nous avons essayé de mettre en avant la spécificité et les particularités de l'opposition de Dietrich à Thomas et nous pensons avoir montré en quoi le cas de Dietrich est intéressant et important pour le tableau

85. Sur les rapports de Dietrich à la condamnation parisienne de 1277, on consultera K. Flasch, *D'Averroès à Maître Eckhart, les sources arabes de la « mystique » allemande*, Paris, 2008, p. 97.

86. R. Hissette, *Enquête sur 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277*, Louvain, 1977 p. 220 : « Quod intellectus possibilis nihil est in actu antequam intelligat, quia in natura intelligibili esse aliquid in actu est esse actu intelligens ». D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, Vrin, Paris, 1999, p. 116, thèse n° 126.

87. *Ibid.*, p. 220-221.

88. *De vis. beat.*, 1.1.2.2. et 1.1.2.3., p. 24.

89. Thomas d'Aquin, *Contra Gent.* I, 45.

90. On peut trouver d'autres similitudes avec certaines thèses condamnées : la thèse 144 (127 selon l'édition Piché), par exemple, qui porte sur l'identité, dans l'intellection, du sujet de l'opération, de l'objet et de l'opération, la 145 (115 selon l'édition Piché) qui porte sur l'attribution à l'âme intellective d'une connaissance qui se connaissant elle-même, connaîtrait les autres réalités. On ne retrouve cependant pas, selon mes examens, une concordance entre les thèses condamnées portant sur la vision béatifique et celles de Dietrich.

de l'antithomisme à la fin du XIII[e] siècle. Nous avons pu voir que Dietrich s'opposait d'une manière unique à Thomas d'Aquin, et il n'y a pas, à notre connaissance, au Moyen Age, de critique de ce type à l'égard de Thomas d'Aquin.

Chez Dietrich, l'antithomisme peut être défini comme une opposition nette aux fondements ontologiques et noétiques de la philosophie, non seulement thomasienne, mais aussi thomiste. Même si l'antithomisme de Dietrich ne peut pas être regroupé avec l'antithomisme tel qu'il est développé chez les franciscains ou même chez les dominicains en la figure de Durand de Saint Pourçain, il semble que l'on puisse à juste titre parler d'antithomisme en ce qui concerne Dietrich[91].

On peut conclure que le *De visione beatifica* doit être lu en rapport avec l'œuvre de Thomas d'Aquin et de ses disciples, mais aussi en regard de la philosophie parisienne de son époque. La crise intellectuelle de la fin du XIIIe ne doit donc pas être abstraite de la lecture et de la compréhension de l'œuvre de Dietrich.

91. Il semble que l'on puisse légitimement parler d'antithomisme pour le cas de Dietrich, même s'il est surprenant, que l'on ne puisse faire note d'aucune condamnation ou rappel à l'ordre en ce qui concerne ses thèses. Cf. à ce sujet L. Sturlese, *Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Il secolo XIII*, Firenze, Olschki, 1996, p. 245-248.

Hat Meister Eckhart Dietrich von Freiberg Gelesen ? Die Lehre vom Bild und von den göttlichen Vollkommenheiten in Eckharts *Expositio libri Genesis* und Dietrichs *De visione beatifica*

Loris Sturlese

1. Das Verhältnis Dietrich-Eckhart als historiographisches Problem

Die Frage nach den spekulativen Beziehungen zwischen Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart wurde bereits von ihren Zeitgenossen gestellt und hat die moderne Forschung über beide Autoren, besonders aber die Eckhart-Forschung von Anfang an begleitet. Die wichtigsten alten Zeugnisse über dieses Problem sind zwei, nämlich eine Predigt, in der Johannes Tauler vorträgt, »Bischof Albrecht, Meister Dietrich und Meister Eckhart« hätten den Adel, der im Grund der Seele verborgen liegt, zum Thema ihrer Reflexion erhoben, und die Eckhart von Gründig zugeschriebene *Ler von der selikeyt*, in der die Intellektlehre Dietrichs und Eckharts derjenigen des Thomas von Aquin entgegengestellt wird[1]. Hinzu kommen ein Paar »mystischer Lieder« unsicherer Datierung, welche über hervorragende durch Dietrich und Eckhart in einem Nonnenkloster gehaltene Predigten berichten bzw. auf deren Lehre von der 'selbesheit', 'istecheit' und vom Nichts hinweisen[2].

1. *Die Predigten Taulers*, hrsg. von F. Vetter, Berlin, Weidmann, 1910, *Pred.* 64, S. 347, 9-11 ; W. Preger, *Der altdeutsche Tractat von der wirkenden und möglichen Vernunft*, Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München, 1871, 1. Heft, S. 159-189.
2. Vgl. A. Beccarisi, *Philosophische Neologismen zwischen Latein und Volkssprache : 'istic' und 'isticheit' bei Meister Eckhart*, in *Recherches de Philosophie et de Théologie Médiévales*, 70 (2003), S. 97-126 ; Dies., *'Istichkeit' nach Meister Eckhart. Wege und Irrwege eines philosophischen Terminus*, in A. Speer, L. Wegener (Hgg.), *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin, de Gruyter, 2005 (Miscellanea Mediaevalia, 32), S. 314-334 : 324-327.

In modernen Zeiten wurde Dietrich durch Wilhelm Preger aufgrund einer Analyse des damals noch unveröffentlichten Traktats *De visione beatifica* als ein Vorläufer Eckharts vorgestellt[3]. Dagegen stellte Heinrich Denifle[4] beide Denker ineinander gegenüber, indem er die durch viele Werke bezeugten naturwissenschaftlichen Interessen Dietrichs hervorhob, welche Eckhart fern lägen. In der monumentalen Dietrich-Monographie von Engelbert Krebs[5] (1906) stand Eckhart im Hintergrund, aber seine möglichen Beziehungen zu Dietrich wurden nicht untersucht. Nachher schwieg die Forschung. Erst in der 1970er Jahren haben einige Studien Kurt Flaschs diese Frage in einem völlig neuen Licht erscheinen lassen. Flasch unterstreicht die spekulative Verwandtschaft, die Dietrich mit Eckhart verbindet, und sieht bei ersterem einen Art »Schlüssel«, um eine streng philosophische Interpretation des letzteren zu versuchen[6]. Dietrich ist ein Rettungsring, der uns dabei hilft, Eckhart »aus dem mystischen Strom zu retten«[7]. Flasch bietet in seinen Studien viele Beispiele für die »Konvergenz«[8] zwischen Dietrich und Eckhart, welche im Allgemeinen eine Abhängigkeit des zweiten vom ersten suggerieren[9], auch wenn er die Möglichkeit eines wechselseitigen Einflusses nicht ausschließt (»es ist auch möglich, daß Eckhart auf Dietrich zurückgewirkt hat«[10]). In den darauffolgenden Jahrzehnten ist Flasch mehrmals auf diese Frage zurückgekommen, um seine Interpretation zu bekräftigen. In einer wichtigen Arbeit aus dem Jahre 1998 hat er schließlich die »Konvergenz« von Dietrich und Eckhart durch den glücklichen aber auch ein wenig zweideutigen Ausdruck »Familienähnlichkeit« bestimmt[11].

3. W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, I, Aalen, Scientia, 1962 (Nachdruck der Ausgabe 1874), S. 292-305
4. H. Denifle, *Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*, in *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 2 (1886), S. 421 Anm. 1.
5. E. Krebs, *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft*, Münster i. W., Aschendorff, 1906.
6. K. Flasch, *Die Intention Meister Eckharts*, in H. Röttges (Hg.), *Sprache und Begriff. Festschrift fur Bruno Liebrucks*, Meisenheim am Glan, Hain, 1974, S. 292-318, Id., *Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg*, in *Kant-Studien*, 63 (1972), S. 206, und *Einleitung* in Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, I, S. XIX-XXVI.
7. K. Flasch, *Meister Eckhart. Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten*, in P. Koslowski (Hg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich-München, Artemis, 1988, S. 94-110.
8. K. Flasch, *Einleitung*, S. XXV.
9. K. Flasch, *Die Intention Meister Eckharts*, S. 317 : »vielleicht wird man einmal sagen, Eckhart habe aus den Spekulationen Dietrichs die religionsphilosophischen Konsequenzen gezogen wie Xenophanes aus dem Grundgedanken des Parmenides...«.
10. K. Flasch, *Einleitung*, S. XXVI.
11. K. Flasch, *'Converti ut imago' – Rückkehr als Bild. Eine Studie zur Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*, in F. Cheneval, R. Imbach, Th. Ricklin

Die biographischen Forschungen zu beiden Dominikanern, die zwischen den 1960er und den 80er Jahren unternommen wurden[12], hoben einige dokumentarische Eckpunkte hervor, die die These Flaschs bestätigten : während seiner Amtsperiode als deutscher Dominikanerprovinzial (1293-1296) ernennt Dietrich Eckhart zu seinem Vikar für Thüringen (wie die Überschrift der Eckhartschen *Reden* bezeugt). Beide sind 1304 in Toulouse am Generalkapitel des Dominikanerordens anwesend. Beide durchlaufen den für die mittelalterlichen Intellektuellen aus dem Predigerorden üblichen cursus honorum, der eine abwechselnde Tätigkeit in der ordenspolitischen Verwaltung und in der Universität vorsah : Dietrich ist 1293-1296 Provinzialprior, Eckhart übt dieses Amt 1304-1310 aus. Dietrich lehrt 1296-1298 an der Universität Paris, Eckhart ist dort 1302-1303 und 1311-1313. Es sieht aus, als ob Dietrich Eckhart ein halbes Dutzend Jahre vorausläuft, so daß es keine Überraschung ist, daß er nach 1310 nicht mehr bezeugt ist, während Eckhart 1328 stirbt. Und es ist ebenfalls keine Überraschung, wenn die Forschung – mangels genauer chronologischer Hinweise – die wichtigsten Werke Dietrichs auf das letzte Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts, und die wichtigsten Werke Eckharts auf das darauffolgende, wenn nicht auch später, datiert.

Obwohl nun seit dem Ende der 80er Jahre die Forschung das historische Verhältnis Dietrich-Eckhart als eine objektive Tatsache anerkannt hat und besonders dank der Arbeiten Kurt Flaschs von einer philosophischen »Familienähnlichkeit« zwischen beiden ausgeht, ist allerdings festzustellen, daß in der nachfolgenden Zeit keine wesentliche Erkenntnisfortschritte auf diesem Gebiet stattgefunden haben. Man hätte vor allem von der Dietrich-Forschung weiterführende Beiträge erwarten können. Doch scheint der ausgezeichnete Dietrich-Spezialist Burkhard Mojsisch in seiner wichtigen Eckhart-Monographie[13] eher die Unterschiede zwischen beiden Denkern unterstreichen zu wollen. Ein anderer Fachmann auf diesem Gebiet, Alain de Libera, hat die Schwierigkeit eines solchen Unternehmens betont (»Une quelconque 'influence' de Thierry sur Eckhart reste, en revanche, beaucoup plus difficile à établir«), auf die Verschiedenheit mancher ihrer Stellungnahmen

(éds.), *Albert le Grand et sa réception au moyen âge. Hommage à Zénon Kaluza*, *Separtum Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1998, S. 130-150 : S. 142. Vgl. auch K. Flasch, *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Frankfurt M., Klostermann, 2007.

12. J. Koch, *Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts*, in Ders., *Kleine Schriften*, I, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1973, S. 247-347 ; L. Sturlese, *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg*, Hamburg, Meiner, 1984. Die Dokumente über Eckhart, die bereits Koch besprach, sind jetzt gesammelt und ediert in *Acta Echardiana*, hrsg. von L. Sturlese, in *Meister Eckhart, Die lateinischen Werke* (=LW), Bd. V, Stuttgart, Kohlhammer, 1936-2007, S. 151-193, und, für die Prozeßakten, S. 195 ff.

13. B. Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg, Meiner, 1983.

innerhalb der zeitgenössischen kulturellen Strömungen hingewiesen (»De fait, Eckhart n'est à aucun degré 'antithomiste' ... Il semble donc plus opportun de parler de 'convergences' entre Thierry et Eckhart...«)[14] und schließlich seine Interpretation Eckharts ohne spezifische Berücksichtigung von Dietrich entworfen[15]. Auf dem Weg der Rezeptionsforschung hat Niklaus Largier nachzuweisen versucht[16], daß die Zeitgenossen Dietrichs und Eckharts eine grundlegende spekulative Divergenz zwischen beiden sahen, um die These aufzustellen, die »Denkwege« beider seien völlig verschieden gewesen. Der Konfliktpunkt bestünde in der Lehre des Intellekts. Auf der einen Seite stünde Dietrichs Lehre vom Intellekt als Substanz, die im Sinne einer »Glückseligkeit von Natur« verstanden worden sei, welche vom Konzil von Vienne als Häresie des sog. »Freien Geistes« und vom Pariser Bischof Tempier als averroistischer Fehler verurteilt worden war. Auf der anderen Seite stünde Eckhart, der dieser Lehre einen Begriff des Intellekts als reine Passivität und Offenheit der Gnade Gottes entgegenstelle - einen Begriff, der vor allem in den für längere Zeit als unecht betrachteten und zuletzt durch Steer für Eckhart in Anspruch genommenen Predigten des sog. »Weihnachtszyklus« entworfen wird[17].

Ich meinerseits habe mich öfters nach den Gründen gefragt, warum Eckhart über für Dietrich charakteristische Lehren, die damals mit Sicherheit unter den deutschen Dominikanern heftig diskutiert wurden, schwieg : nicht nur über seine Lehre vom Intellekt, sondern auch über die Intelligenzen, über die methodische Trennung von Ordnung der Natur und der Gnade, über die Kritik des Thomismus und desgleichen mehr. Über alle diese Thesen vermeidet Eckhart jede Stellungnahme, und zwar mit einem Schweigen, das je als Verlegenheit oder Desinteresse, als Einverständnis oder Abstandnahme interpretiert werden könnte.

Dreißig Jahre nach den ersten Hinweisen Kurt Flaschs bleibt die Frage bestehen : Ist es möglich, daß sich die offensichtliche sowie unfaßbare »Fami-

14. A. de Libera, *Introduction à la Mystique Rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, OEIL, 1984, S. 165.

15. A. de Libera, *Meister Eckhart e la mistica renana*, Milano, Jaca Book, 1998.

16. N. Largier, *'Intellectus in deum ascensus'. Intellekttheoretische Auseinandersetzungen in Texten der deutschen Mystik*, in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 64 (1995), S. 423-472 ; Ders., *Das Glück des Menschen. Diskussionen über beatitudo und Vernunft in volkssprachlichen Texten des 14. Jahrhunderts*, in J. A. Aertsen, K. Emery, A. Speer (Hgg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, Berlin-New York, de Gruyter, 2001, S. 827-855 : zur Interpretation Largiers s. Flasch, *'Converti ut imago'*, S. 141-150.

17. Vgl. G. Steer, *Predigt 101*, in G. Steer, L. Sturlese (Hgg.), *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, I, Stuttgart, Kohlhamer, 1998, S. 262-288.

lienähnlichkeit«, die beide Denker verbindet, nie in einem genauen intertextuellen Bezug, in einem genau bestimmbaren, auch wenn nicht ausdrücklichen Zitat des Einen von dem Anderen, konkretisiert ?

Zwei Texte Dietrichs und Eckharts beweisen das Gegenteil. Dieser Aufsatz ist ihrer Vorstellung und Analyse gewidmet. Dies erfolgt in vier Schritten, wobei ein fünfter Schritt einen allgemeinen Schluß versucht. Eine Synopse der Texte in ihrer vollständigen Form ist als Anhang am Ende dieses Beitrags veröffentlicht.

2. Dietrich und Eckhart über die Lehre von Bild und Ähnlichkeit Gottes

Der erste Schritt besteht im Vergleich zwischen einer Stelle aus Dietrichs *De visione beatifica* und einer aus Eckharts erster *Genesisauslegung* (zu 1,26 Erschaffung des Menschen), und zwar nach der durch die Oxforder Handschrift überlieferten erweiterten Fassung. Beide Stellen werden in der Literatur oft zitiert und sind sehr bekannt. Ich führe zunächst den Text Dietrichs auf (Spalte links) und vergleiche ihn mit demjenigen Eckharts (Spalte rechts), indem ich einem durch Tauler begonnenen, durch Preger bekräftigten und durch Kurt Flasch bestätigten[18] Usus folge. Wir gehen also schon aus chronologischen Gründen von der Hypothese aus – Eckhart hat Dietrich gelesen.

Dietrich, *De vis. beat.* 1.2.1.1.4.(1)-(3), S. 39, l. 82 - 40, l. 24	Eckhart, *In Gen. I*, n. 115, LW I/2, S. 154-155
(...) invenimus in universitate rerum quandam maneriem sive genus entium (...), et huiusmodi sunt quaedam **substantiae spirituales**, quas angelos nominamus, quae quantum ad processum suum a Deo praeter iam dictos modos procedendi et reductionis in	Quantum autem nunc, sciendum quod **creatura** rationalis sive **intellectualis** in hoc differt ab omni creatura quae citra est, quod ea quae citra sunt producta sunt ad similitudinem eius quod in deo est et habent ideas sibi proprias in deo, ad quas factae dicuntur secundum rati-

18. K. Flasch (hrsg.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, Meiner, 1984.

Deum secundum aliquod formale principium repertum in Deo concernunt quendam specialem et sibi proprium modum processionis et reductionis suae in Deum secundum aliquid formale repertum in Deo.

Procedunt enim huiusmodi **a Deo in similitudinem divinae substantiae et suarum substantialium perfectionum, quales sunt scientia, sapientia, bonitas, potentia, praesidentia, entium dispositio et gubernatio et si qua sunt similia.**

(2) Propter quod etiam hoc nomine substantiae utimur, non quod in Deo aliqua diversitas sit divinae substantiae et dictarum perfectionum, sed modo humano loquimur quantum ad modum intelligendi, quo divina balbutiendo resonamus.
(3) Sic ergo saepe dictae substantiae spirituales processerunt a Deo non modo secundum rationem determinativam rei secundum suam speciem nec solum secundum rationem ideae, ad quam et secundum quam exemplantur ratio et idea, attenduntur in mente divina, sed, sicut dictum est, ad similitudinem et imitationem divinae substantiones determinatas ad species distinctas ab invicem in natura, natura vero intellectualis ut sic **potius habet ipsum deum similitudinem** quam aliquid quod in deo sit ideale vel ideatum. Ratio huius est quod 'intellectus' ut sic est, 'quo est omnia fieri', non hoc aut hoc determinatum ad speciem. Unde secundum philosophum 'est quodammodo omnia' et totum ens. Unde Avicenna IX Metaphysicae c. 7 sic ait : 'sua perfectio animae rationalis est, ut fiat saeculum intelligibile et describatur in ea forma totius', 'quousque perficiatur in ea dispositio esse universitatis et sic transeat in saeculum intellectivum, instar esse totius mundi'. Hinc est quod **homo procedit a deo 'in similitudinem' divinae 'substantiae', propter quod capax est sola intellectualis natura perfectionum substantialium divinae essentiae, puta scientiae, sapientiae, praesidentiae, dispositionis entium, providentiae et gubernationis aliarum creaturarum.**

Et hoc est quod hic dicitur : 'faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram', non alicuius nostri, et sequitur : 'et praesit piscibus maris et volatilibus caeli et bestiis universae terrae' ; et sequitur : 'creavit deus hominem ad imaginem suam', non alicuius sui ; 'ad imaginem dei', non alicuius in deo. Unde et Augustinus dicit quod **anima** 'eo imago' dei 'est, quo capax' dei 'est', **capax perfectionum substantialium propriarum divinae substantiae, puta sapientiae, providentiae, gubernationis et praesidentiae seu dominii super omnia**, quae citra hominem individua, quae duo, id est et intellec-

tiae et substantialium perfectionum.

tum sunt. Hoc est ergo quod hic dicitur : 'faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram'

Dietrichs Text, der an erster Stelle untersucht werden soll, dreht sich um die Bestimmung der Art und Weise des Hervorgehens aus Gott »modum processionis et reductionis ad Deum«), eines Modus, der den Engeln »substantiae spirituales«) eigen ist, nämlich das Hervorgehen nach Ähnlichkeit mit der Substanz Gottes »in similitudinem divinae substantiae«).

Der Terminus »Ähnlichkeit«, *similitudo*, hat im Text Dietrichs eine spezifische Bedeutung. Am Anfang von *De visione beatifica* wird nämlich unterschieden zwischen *imago* und *similitudo*, und das biblische Binomium *ad imaginem* und *similitudinem* wird traditionsgemäß nach der Exegese der *Glossa* zu *Gen.* 1,26 gedeutet : »das Bild bezieht sich auf die Natur, die Ähnlichkeit auf die Gnade« (»imago pertinet ad naturam, similitudo ad gratiam«). »Als Bild hervorfließen« (»procedere ad imaginem«), betrifft also – wie man aus den Arbeiten Kurt Flaschs weiß[19] – die natürliche Ordnung des Universums (*providentia naturalis*) und die unveränderliche Natur des Individuums, vom Faktum abgesehen, es sei Heide oder Christ, Sünder oder Gerechter. Auch der Engel, insofern er einen Intellekt besitzt, fließt »als Bild« naturgemäß hervor.

In diesem Text setzt sich Dietrich nicht mit der natürlichen Frage nach dem Bild auseinander, sondern mit der übernatürlichen Frage nach der Bestätigung des Engels in seinem Vollkommenheitszustand. Er bestimmt sie, wie er in seiner Deutung von *Gen.* 1,26 ankündigt, als Frage nach der Ähnlichkeit. Die Seienden fließen aus Gott nach einer spezifischen schöpferischen Idee hervor. Der Engel fließt aus Gott nach der Ähnlichkeit (»procedit in similitudinem«) zu wesentlichen Vollkommenheiten der göttlichen Substanz hervor (»divinae substantiae et suarum substantialium perfectionum«), welche die Wurzel aller Tugenden sind. Das Hervorfließen nach Ähnlichkeit bezieht sich nicht auf die natürliche Ordnung der Dinge, sondern auf die Ordnung der Werte (»providentia voluntaria«), und es besteht darin, daß sich der Engel nach den Vollkommenheiten göttlicher Tugenden bildet (»ad imitationem ... substantialium perfectionum«). Von welchen Vollkommenheiten ist aber eigentlich die Rede ? Dietrich beantwortet diese Frage am Ende des ertsen Abschnitts : Sie sind Wis-

19. K. Flasch, 'Procedere ut imago'. *Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg*, in K. Ruh (hrsg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Stuttgart, Metzler, 1986, S. 125-134.

senschaft, Weisheit, Gutheit, Gewalt, Oberhoheit, Ordnung, Lenkung, Regierung usf[20].

Soweit unser Text. Dietrich schließt seine Ausführungen mit einem langen Zitat aus Hugo von St. Viktor, der in *De sacramentis* die Ähnlichkeit »zu Gott selbst«, welche allein der vernünftigen Kreatur eigen ist, von der Ähnlichkeit unterscheidet, die jede Kreatur im Allgemeinen mit ihrem »Grund« in Gott hat, und bestimmt die erste Form der Ähnlichkeit als Bild Gottes. Dies ist wahr – führt Dietrich weiter –, wenn man der Terminus Bild in breiterem Sinne (»extenso nomine«) auffasst. Bild im engeren Sinne bezieht sich nämlich auf die Natur und ist ein Verhältnis mit Gott, das nur auf den wesentlichen Intellekt, und nicht auf eine geistige Substanz zutrifft[21].

Der Argumentationsgang Dietrichs kann dahingehend zusammengefasst werden, daß die Engel auf Gott zurückzuführen sind nicht nur aufgrund eines formalen Prinzips in Gott (wie alle Seienden), sondern auch aufgrund einer speziellen Art des Hervorfließens, denn sie fließen aus Gott nach der Ähnlichkeit zur göttlichen Substanz und deren wesentlichen Vollkommenheiten (etwa Wissenschaft, Weisheit usf.) hervor. Man beachte : dieser Art des Hervorfließens und das Hervorfließen als Bild sind zwei verschiedene Dinge.

Betrachten wir nun den Text Eckharts, der in der zweiten Spalte wiedergegeben wird. Dieser führt die Argumentation gerade ab dem Punkt weiter, wo Dietrich sie abgeschlossen hat. Die vernünftige Kreatur (der Mensch) hat ihre Ähnlichkeit im Unterschied zu allen anderen Seienden zu Gott selbst, und nicht zu etwas in Gott (»habet ipsum Deum similitudinem« : es ist die These des Hugo von St. Viktor, die Dietrich zitiert). Der Grund hierfür liegt darin (»Ratio huius est quod...«), daß der Intellekt unbestimmt ist. Daher (»Unde...«) behauptet Aristoteles, der Intellekt sei da Seiende in seiner Gesamtheit, und daher (»Unde...«) schreibt Avicenna, die Vollkommenheit der Seele bestünde darin, daß sie die Form des Universums schaut und zum Sein des Universums wird. Dies ist der Grund dafür (»Hinc est quod«), daß der Mensch aus Gott nach Ähnlichkeit des göttlichen Wesens hervorfließt, und aus diesem Grund

20. Über die Lehre der göttlichen Vollkommenheiten vgl. R. Garrigou-Lagrange, *Le divine perfezioni secondo la dottrina di S. Tommaso*, Roma, Ferrari, 1923. Mir ist es bisher nicht gelungen, eine Quelle für die Reihenfolge der Vollkommenheiten nachzuweisen, so wie sie bei Eckhart (E) und Dietrich (D) stehen : *scientia* (ED), *sapientia* (ED), *bonitas* (D), *potentia* (D), *praesidentia* (ED) *seu dominium super omnia* (E), *entium dispositio* (ED), *providentia* (E), *gubernatio* (E), auch wenn sich die verschiedenen Vollkommenheiten ein Allgemeingut der theologischen Literatur sind. Es sieht so aus, als ob beide dieses Verzeichnis auf die Wirkungen Gottes beschränken, wobei Eckhart eher auf die immanenten aus auf die nach außen agierenden Wirkungen den Akzent setzt. Daher findet man hier nur zwei unter den Vollkommenheiten, die am Anfang von Liber benedictus erwähnt werden (wîsheit, wârheit, gerehticheit, güete).

21. Vgl. weiter unten, Kap. 4.

(»propter quod«) ist allein die intellektuelle Natur aufnahmefähig für die Vollkommenheiten des göttlichen Wesen – Wissen, Weisheit usf.

In der Synopse zeigen sich genaue intertextuelle Elemente zwischen beiden Stücken : Es geht nämlich in beiden Texten um das »Hervorfließen aus Gott nach Ähnlichkeit des göttlichen Wesens und ihrer wesentlichen Vollkommenheiten« (resp. »der wesentlichen Vollkommenheiten des göttlichen Wesens«), welche sind : Wissen, Weisheit [Gutheit und Gewalt : nur Dietrich], Oberhoheit, Ordnung [Vorsorge : nur Eckhart] und Lenkung.

Bei aller Gemeinsamkeit ist allerdings ein erheblicher Grundunterschied nicht zu übersehen. Denn die Frage : Wer fließt in dieser Art und Weise aus Gott hervor? wird von Dietrich und Eckhart verschieden beantwortet. Nach Dietrich fließen die geistigen Substanzen (die Engel) hervor, nach Eckhart die intellektuellen Kreaturen (die Menschen). Der Unterschied ist erheblich, denn er betrifft zwei verschiedene Ordnungen, Gnade (Engel) und Natur (Mensch). Es ist offensichtlich, daß hier der Eine mit dem Anderen diskutiert und einer dem anderen gegenüber Stellung nimmt.

3. Eckhart vs. Dietrich, oder Dietrich vs. Eckhart?

Die Frage ist nun, in welche Richtung die Intertextualität zu lesen ist. Wer benutzt wen, wer wird benutzt? Ist es sicher, daß Eckhart Dietrich gelesen hat (wie unsere Ausgangshypothese lautete), und nicht umgekehrt? Die Frage ist nicht ohne Bedeutung, denn der Unterschied der respektiven Kontexte (Engel, Mensch) verändert vom Grund aus den Ausgangstext und stellt daher eine implizite Kritik von ihm dar. Es geht also darum, zu entscheiden, ob Eckhart der Leser und Kritiker Dietrichs sei, oder umgekehrt.

Jedem, der auf dem Feld der Intertextualität gearbeitet hat, ist bekannt, daß der Umarbeitungs- und Verwertungsprozeß eines Ausgangstextes – wie geschickt auch immer er ausgeführt wird – oft unbemerkte »Leitfossilien« im Ankunftstext beläßt, die die Richtung der Diachronie der Bearbeitung zu rekonstruieren erlauben. Die Frage ist nur, wie sie zu ermitteln und adäquat zu deuten sind. In der Tat gibt es das »Leitfossil« auch im vorliegenden Fall, und es ist sogar relativ leicht, ihn herauszufinden.

Am Anfang der Synopse führt Eckhart zwei Zitate an, die bei Dietrich nicht stehen – eine Stelle aus Aristoteles und eine aus Avicenna. Beginnen wir mit der zweiten :

Avicenna, *Metaphysica*, IX 7, ed. van Riet S. 510-511 :	Eckhart, *In Gen.* I, n. 115, LW I/2, S. 154 :
Dico igitur, quod sua **perfectio animae rationalis est ut fiat saeculum intelligibile, et describatur in ea forma totius** et ordo intellectus in toto, et bonitas fluens in omne, et ut incipiens a principio totius procedat ad substantias excellentiores spiritales absolute, et deinde ad spiritales pendentes aliquo modo ex corporibus, et deinde ad animas moventes corpora, et postea ad corpora caelestia, et ut haec omnia sint descripta in anima secundum dispositiones et vires eorum, **quousque perficiatur in ea dispositio esse universitatis, et sic transeat in saeculum intellectum instar esse totius mundi**, cernens id quod est pulchritudo absolute et bonitas absolute et decor verus, fiat unum cum ea, insculpta exemplo eius et dispositione eius, et incedens secundum viam eius, conversa **in similitudinem substantiae** eius.	Unde Avicenna IX *Metaphysicae* c. 7 sic ait : »**sua perfectio animae rationalis est, ut fiat saeculum intelligibile et describatur in ea forma totius**«, »**quousque perficiatur in ea dispositio esse universitatis et sic transeat in saeculum intellectivum, instar esse totius mundi**«. Hinc est quod homo procedit a deo »**in similitudinem** divinae **substantiae**«.

Aus dem durch Fettdruck hervorgehobenen Teil des Avicennatextes ist ersichtlich, wie geschickt Eckhart dessen Gedankengang zusammenfasst, indem er wortwörtlich zwei Sätze ohne jede Änderung wiedergibt[22]. Nur am Schluß ist er gezwungen, einen halben Satz hinzuzufügen, um die Argumentation dem allgemeineren Kontext (»Hinc est quod homo procedit a deo«) anzupassen, und demzufolge ändert er seine Quelle in zweierlei Hinsicht :

1. Avicenna spricht von Rückgang (*conversa*), Eckhart spricht von Hervorfliessen (*procedit*)
2. Avicenna bezieht den Rückgang auf die »absolute Schönheit und absolute Gutheit« (»pulchritudo absolute et bonitas absolute«), Eckhart bezieht das Hervorfliessen auf Gott, und daher erklärt er das *eius*, auf das

22. Der einzige relevante Unterschied ist die Lesart *saeculum intellectum* bei Eckhart, der *saeculum intellectivum* bei Avicenna entspricht. Zu bemerken ist allerdings, daß *intellectum* aufgrund der Hs. L in den Text aufgenommen wurde : die übrigen Codices (C und T) überliefern *intellectivum*.

sich die Formel »in similitudinem substantiae« bezieht, durch das Adjektiv *divinae*, das heißt : »in similitudinem divinae substantiae«.

Mit Recht setzt der Herausgeber Konrad Weiß die Wörter »in similitudine« und »substantiae« in Anführungszeichen, indem er auf die Intention Eckharts hinweist, den Text des Avicenna möglichst genau zu zitieren. Es handelt sich übrigens um einen Text, den Eckhart sehr gut kannte, denn er zitiert den in Frage stehenden Abschnitt auch in der lateinischen Predigt »Qui odit animam suam« – diesmal in vollem und genauem Wortlaut[23].

Die Formel »in similitudinem divinae substantiae« ist nun das »Leitfossil«, wonach wir suchten.

Man vergleiche die folgenden Texte von Avicenna, Eckhart und Dietrich :

Avicenna	Eckhart	Dietrich
(...) **et sic transeat in saeculum intellectum instar esse totius mundi**, cernens id quod est pulchritudo absolute et bonitas absolute et decor verus, fiat unum cum ea, insculpta exemplo eius et dispositione eius, et incedens secundum viam eius, conversa **in similitudinem substantiae** eius	(...) **et sic transeat in saeculum intellectivum, instar esse totius mundi.**	
	Hinc est quod homo procedit a deo »**in similitudinem« divinae »substantiae**«, propter quod capax est sola intellectualis natura **perfectionum substantialium** divinae essentiae (...)	Procedunt enim huiusmodi a Deo **in similitudinem divinae substantiae** et suarum **substantialium perfectionum** (...)

Die Formel »in similitudinem divinae substantiae« ist zwar vom Text Avicennas abhängig, aber ist nicht aus diesem unmittelbar entnommen worden, denn sie ist durch das »divinae« gekennzeichnet, das in der Quelle nicht steht.

23. Eckhart, *Sermo* I.LV,4, LW IV, S. 460-462. Vgl. auch die Parallelpredigt 17 (*Quint*) und den Kommentar in *Lectura Eckhardi*, I, Stuttgart, Kohlhammer, 1998, S. 75-96.

Wer hat dann als erster das Zitat Avicennas geändert, indem er das *divinae* hinfügte? Dietrich oder Eckhart? Es handelt sich offensichtlich um Eckhart, denn *er* zitiert Avicenna und adaptiert den Schluß seiner Quelle seinem eigenen Argumentationsgang, wobei sein »in similitudinem divinae substantiae« die (virtuellen) Anführungszeichen trägt, die Weiß mit Recht gesetzt hat. Dasselbe kann man aber nicht von Dietrich sagen, denn er nimmt keinen Bezug auf Avicenna.

Wenn also die Formulierung Dietrichs als eine Abkürzung von Eckharts Text zu erklären ist, der ihm vorlag, ist die entgegengesetze Hypothese, Eckhart habe den Text Dietrichs zitiert und ergänzt, nicht vertretbar. Man müßte in diesem Fall annehmen (1), daß Eckhart die Wörter »in similitudinem« und »substantiae« als ein verdecktes Avicenna-Zitat erkannt hat, und (2), daß er diese Wörter sozusagen rekontestualisiert hat, indem er das vollständige Avicenna-Zitat aus dem Original abschrieb. Zwar kannte Eckhart diese Stelle sehr gut. Hätte es ihn aber wirklich interessiert, das Wortpaar in das vollständige Zitat Avicennas zurückzuverwandeln, hätte er es in seinen »richtigen« Kontext gestellt, nämlich in den »Rückgang«, von dem Avicenna spricht (»*conversa* in similitudinem substantiae eius«), und nicht in das Hervorfließen, das sein Gegenteil ist (»*procedit* ... in similitudinem divinae substantiae«). Dietrich wollte wahrscheinlich das Zitat von Avicenna zusammen mit demjenigen von Aristoteles ganz wegschneiden, bemerkte aber nicht, daß Avicennas Worte im Text von Eckhart bis zu jenem Punkt gingen, und jenes letzte Fragment blieb stehen. Es handelt sich lediglich um einen ungeschickten Versuch Dietrichs, den Text Eckhart abzukürzen, dessen Ergebnis aber uns ein »Leitfossil« unschätzbaren Werts überlassen hat.

Es ist, wie ich glaube, keine Übertreibung. Denn entspricht das bisher Gesagte der Wahrheit, so müssen wir den Schluß ziehen, daß Dietrich Eckharts ersten Genesiskommentar bei der Abfassung seiner Schrift *De visione beatifica* benutzt hat. Und dies bringt erhebliche Folgen mit sich in Hinblick auf die Werkchronologie beider Philosophen und zwingt die Forschung, das wechselseitige Verhältnis von beiden neu zu überdenken.

4. Dietrich, Eckhart und Hugo von St. Viktor

Die Anerkennung der Abhängigkeit Dietrichs von Eckhart stellt eine verbreitete historiographische Überzeugung in Frage, und es ist vielleicht ratsam, auf ein weiteres intertextuelles Element zu verweisen, das oben zwar erwähnt wurde, aber den bisher gewonnenen Ergebnissen zu widersprechen scheint. Es handelt sich um die Stelle, an der Dietrich (der jetzt als »Leser« Eckharts bestimmt worden ist) eine Lehre des Hugo von St. Viktor bespricht. Dietrich

schreibt eine lange Stelle aus *De sacramentis* ab, in dem Hugo die der vernünftigen Kreatur eigene Ähnlichkeit »mit Gott selbst« mit dem »Bild Gottes«-Sein identifiziert, wobei Dietrich bemerkt, daß in diesem Fall der Terminus »Bild« nur im übertragenen Sinne (»extenso nomine«) verstanden werden kann, und nicht im eigentlichen Sinne, d. h. auf das natürliche Hervorfließen des Intellekts bezogen. Derselbe Text Hugos wird von Eckhart zusammengefasst und auf den aristotelischen und avicennianischen Intellekt bezogen :

Eckhart, *loc. cit.*, (Fettdruck : Hugos Text)	Dietrich, *De vis. beat.*, 1.2.1.1.4.(4), p. 40, l. 25 - 1.2.1.1.5.(1), p. 41, l. 59 (mit Hugos Zitat, *De sacram.* I 5,3 PL 176/247-248)
Quantum autem nunc, sciendum quod **creatura rationalis** sive intellectualis in hoc differt ab **omni creatura** quae citra est, quod ea quae citra sunt producta sunt **ad similitudinem eius quod in deo est** et habent ideas sibi proprias in deo, **ad quas factae** dicuntur secundum rationes determinatas ad species distinctas ab invicem in natura, natura vero intellectualis ut sic potius **habet ipsum deum similitudinem** quam aliquid quod in deo sit ideale vel ideatum.	Hugo l. I *De sacramentis* parte 5 c. 2 : »Sola quippe **rationalis creatura** ad similitudinem Dei facta legitur, et non dicitur, quoniam alia creatura praeter solam rationalem ad similitudinem Dei facta sit, licet **omnis creatura** in ratione divina et in providentia aeterna ipsius causam et similitudinem habuerit, ex qua et **secundum quam perfecta** sit in subsistentia sua. Sed magna differentia est et distantia magna similitudinem in Deo habere et **ipsum Deum habere similitudinem.** Quamvis enim in Deo nihil esse possit quasi minus aut diversum aut aliud a Deo, longe tamen aliud est factum esse aliquid **ad similitudinem ipsius, quod in Deo est** et in ratione eius et in providentia ipsius, et factum esse ad similitudinem Dei et Deo simile esse.« Et infra : »Et eluxit perfecta imago imitans auctorem suum et apparuit quasi ipsum in altero et idem unum et inventa sunt in secundo quoque, quae et in primo, secundum aemulationem et imitationem et imaginem et similitudinem rationes et causae et similitudines et formae et dispositiones et providen-

Ratio huius est quod »**intellectus**« ut sic est, »quo est omnia fieri«, non hoc aut hoc determinatum ad speciem. Unde secundum Philosophum »est quodammodo omnia« et totum ens.
Unde Avicenna IX *Metaphysicae* c. 7 sic ait : ...
Unde et Augustinus dicit quod anima »eo imago« dei »est, quo capax« dei »est«.

tiae futurorum, quae facienda fuerant.« Ad quod dicendum, quod quantum ad dictum modum productionis substantiae spiritualis et reductionis ipsius in Deum in iam dictis verbis Hugonis sumitur imago pro quadam propinqua similitudine talis substantiae ad Deum, sicut etiam extenso nomine quamlibet formam creatam vocat imaginem illius summae formae increatae, quae Deus est, Boethius ...
Quamvis etiam quaelibet dictarum substantiarum spiritualium vere sit facta ad imaginem Dei, sed hoc est secundum altiorem gradum similitudinis ad Deum, in quo attenditur quartus modus reductionis entium in Deum sicut in principium quoad aliquid formale repertum in Deo. Est autem hic modus proprius eorum entium, quae sunt **intellectus per essentiam semper in actu**, in quorum quolibet proprie et perfecte relucet Dei imago, inquantum quilibet eorum per suam essentiam est Dei **imago**, ut sic generaliter loquamur.

Von einem lediglich formalen Gesichtspunkt könnte man die Synopse in Analogie mit dem oben betrachteten Zitat von Avicenna dahingehend interpretieren, daß hier Eckhart den Text Hugos abkürzt und hiermit er, wenn die Regel gilt : »derjenige, der abkürzt, ist vom Abgekürzten abhängig, und nicht umgekehrt«, mit dem Text Dietrichs als Vorlage arbeitet.

Dem ist aber nicht so. Es ist zwar sicher, daß Eckhart die ersten neun Zeilen des Textes geschrieben hat, indem er Hugos *De sacramentis* vor sich hatte. Aber er brauchte bestimmt keinen Dietrich, um diesen Text zur Kenntnis zu nehmen. Im Gegenteil, betrachtet man den vollständigen Text, so stellt man fest, daß gerade Eckhart derjenige war, der die von Dietrich monierte Interpretation entwickelte, nämlich die Identifizierung der Ähnlichkeit mit dem Bild (im übertragenen Sinne) und die Übertragung des Bildes (im strikten Sinne) auf den Intellekt, indem die Ordnungen von Natur und Gnade vertauscht werden.

Es bleibt also nur die Annahme, Dietrich habe Hugos Text als stillschwei-

gendes Zitat bei Eckhart wiedererkannt, und er habe diesen als solchen »enthüllt«, indem er ihn vollständig wiedergab und somit die Würzel der Ambiguität der Lehre Eckharts zeigte.

Mit anderen Worten : Dietrich las Eckhart, und da er die Stelle Hugos von St. Viktor kannte, verstand er, daß Eckhart stillschweigend die Lehre Hugos benutzte, um zu behaupten, die intellektuelle Substanz [nach Eckhart : kein Engel, sondern der Mensch] fließe aus Gott hervor *nach Ähnlichkeit mit den Vollkommenheiten* des göttlichen Wesens. *Aus dieser Lehre zog Eckhart die Folge, die intellektuelle Substanz sei aufnahmefähig für Gott* (»propter quod capax est sola intellectualis natura«, im Paralleltext Dietrichs ausgelassen) und behauptete, dies sei der Grund dafür, daß *Augustinus sagte, die Seele sei Bild Gottes* (»Unde et Augustinus dicit quod anima eo imago dei est, quo capax dei est, capax perfectionum substantialium propriarum divinae substantiae« : im Text Dietrichs wiederum ausgelassen).

In den Augen Dietrichs verwechselt Eckhart den Menschen mit dem Engel und das Bild mit der Ähnlichkeit, und demzufolge verkennt er die Substantialität des Bildes und deren unmittelbare Folge, nämlich, daß das Bild ein wesenhafter Intellekt ist. Wenn die Engel *nach dem Bilde* Gottes sind, erfolgt dies nicht aufgrund ihrer Ähnlichkeit mit den Vollkommenheiten des göttlichen Wesens (die ihren Vollkommenheitszustand lediglich bestätigt, und nicht begründet). Der wahre Grund für das Bild-Sein des Engels ist die Tatsache, daß er, genau wie der Mensch, aus Gott der Natur nach als wesenhafter Intellekt hervorfließt[24].

5. Auf der elektronischen Suche nach der Intertextualität zwischen Eckhart und Dietrich

Man könnte nun die Frage stellen, ob nicht vielleicht in Dietrichs und Eckharts Gesamtwerk weitere Funde ähnlicher Art und Weise enthalten seien. Ich bin nicht imstande, es ganz auszuschließen. Ich kann allerdings die Ergebnisse einer elektronischen Untersuchung mitteilen, die nach der Entdeckung der oben besprochenen Texte mit der freundlichen Zusammenarbeit der Herren Dr. Andrea Bozzi und Dr. Remo Bindi (Istituto di Linguistica Computazionale del C.N.R., Pisa) ausgeführt worden ist.

24. Dietrich schreibt, um Mißverständnisse zu vermeiden, sei es notwendig eine engere Bedeutung von »Bild« (als wesenhafter Intellekt) von einer erweiterten Bedeutung (als Ähnlichkeit) zu unterscheiden, und führt als Dokumentation für die letzte Bedeutung eine Stelle aus Boethius an. Dieselbe Unterscheidung findet sich in *De int.*, II.35, S. 174, l. 81-82 : »Communiter autem extenso nomine imaginis et sumpto pro qualicumque similitudine ...«

Das Gesamtcorpus der lateinischen Werke Eckharts und Dietrichs wurde in einer einzigen Datei vereinigt, und aufgrund dieser Datei wurde eine Gesamtkonkordanz beider hergestellt. Von der Hypothese ausgehend, eventuelle Formen der Intertextualität würden sich durch mindestens ein Paar von identischen aufeinanderfolgenden Lemmata zeigen, wurde der Ausdruck der insgesamt etwa 600.000 Wörter der Gesamtdatei durch eine Mitarbeitergruppe[25] auf der Suche nach Paaren erforscht, die aus dem mitten im Kontext stehenden Lemma (Key Word In Context) und aus dem unmittelbar vorhergehenden Lemma bestünden, welche der Rechner in positivem Fall in zwei angrenzenden Zeilen angeordnet hätte.

Die Untersuchung hat folgende Ergebnisse hervorgebracht[26] :

1. Dietrich, *De int.*, II.15, S. 156, l. 10 : scilicet esse, quod est primus **terminus creationis**, sicut dicitur ... *de Causis*

   Eckhart, LW III, 54 : apparet quod primus **terminus creationis** est ens ... ut scribitur in *De causis*

2. Dietrich, *De vis. beat.*, 3.2.9.1.(6), S. 86, l. 44-45 : novem genera praedicamentorum, **et in ens in anima** seu conceptionale

   Eckhart, LW III, 445 : divisum in decem praedicamenta, **et in ens in anima** sive in ens cognitivum

3. Dietrich, *De cog. ent.*, 67.(5), S. 230, l. 126-127 : inferiora corpora per superiora, **spiritus inferiores per superiores**, ut supra

   Eckhart, LW I/2, 155 : omnia corpora per spiritum, et **spiritus inferiores per superiores**, ac universa

4. Dietrich, *De sub. spir.*, 8.(1), S. 308, l. 60-61 : in universitate rerum **simplicitas et intellectualitas** se consequuntur ita, ut

   Eckhart, LW II, 326 : convertibiliter se habent, sic **simplicitas et intellectualitas**. Radix

25. Ich danke für diese Arbeit den folgenden fünf Mitgliedern der Forschungseinheit Lecce im Nationalprojekt »Philosophie und Naturwissenschaft im Mittelalter«, Frau Dr. Nadia Bray und Elisa Rubino und den Herren Gianfranco Pellegrino, Massimo Perrone und Ubaldo Villani-Lubelli.

26. Ausgelassen werden gemeinsame Syntagmen, die in reinen Zitaten aus Augustinus, *De causis* und Ähnlichem ihren Ursprung haben, und deren entsprechende Kontexte bei Eckhart und Dietrich verschieden sind.

5. Dietrich, *De ente*, II.2.(4), S. 40, l. 84-85 : quia in creatura **est esse determinatum et limitatum** et sic quasi contractum
   Eckhart, LW II, 482 : natura vero creati **est esse determinatum et limitatum** hoc ipso quod creatum

6. Dietrich, *De cog. ent.*, *Tabula*, S. 162, l. 49-50 : praehabet causatum suum **nobiliori modo**, quam sit tale causatum
   Eckhart, LW III, 25 : logos, ratio, est agens essentiale **nobiliori modo** praehabens suum effectum

7. Dietrich, *De quid.*, 6.(6), S. 107, l. 48-49 : Pronomen etiam, quamvis **significet meram substantiam**, qualificatur tamen
   Eckhart, LW III, 385 : quia li 'ego' pronomen **significat meram substantiam** sine omni qualitate

8. Dietrich, *De vis. beat.*, 4.2.1.(11), S. 109, l. 116-117 : qui ex hoc ipso est **similitudo totius entis** et omnia intelligit
   Eckhart, LW I/2, 155 : inquantum intellectus est **similitudo totius entis** in se

Unter diesen Kontexten sind Nr. 1 und Nr. 7 von den jeweils dahinterstehenden Quellen (*De causis* und damalige kursierende Grammatiklehren) abhängig, während Nr. 2 und 6 bereits der Forschung bekannt waren[27]. Es geht Alles in Allem um eine weitere Bestätigung jener zugleich vagen als auch unbestreitbaren »Familienähnlichkeit«, von der am Anfang der vorliegenden Arbeit die Rede war. Es ist dennoch hervorzuheben, daß zwei Kontexte (Nr. 3 und 8) mit der Eckhartschen Interpretation von »Bild« und »Ähnlichkeit« zu tun haben, im Besonderen mit dem bereits oben[28] besprochenen Kapitel des Genesiskommentars (LW I/2 S. 155).

Die systematische Forschung bietet, soweit ich beurteilen kann, keine weitere Hinweise, um die Richtung der bereits festgestellten Intertextualität genauer zu bestimmen. Geht man aber in der Annahme richtig, daß typische

27. Auf Nr. 2 machte zum ersten Mal aufmerksam L. Sturlese, *Proclo ed Ermete in Germania da Alberto Magno a Bertoldo di Moosburg. Per una prospettiva di ricerca sulla cultura filosofica tedesca nel secolo delle sue origini (1250-1350)*, in K. Flasch (Hg.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, S. 32, Anm. 23. Nr. 6 bei B. Mojsisch, *'Causa essentialis' bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*, ebd., S. 107-114.

28. Nr. 8 wurde in der Neuedition (LW I/2) in Anführungszeichen gestellt, als ob es sich um ein Dietrich-Zitat bei Eckhart handele. Aus der vorliegenden Studie erweist sich jedoch als sehr wahrscheinlich, daß auch in diesem Fall Dietrich von Eckhart abhängig ist.

Syntagmen von Eckharts »Bild«-Kapitel in verschiedenen Werken Dietrichs[29] ein Echo finden, so könnte man darin ein Zeichen sehen, daß sich Dietrich mit dieser Lehre seines Mitbruders intensiv auseinandergesetzt hat - und bestimmte Formulierungen Eckhart sind sogar in seiner Feder 'haften geblieben'.

6. Eckharts Intellektlehre

Bevor wir zu Ende kommen, sind einige Bemerkungen zum Begriff hinzuzufügen, um den sich die Auseinandersetzung zwischen Dietrich und Eckhart bewegt, nämlich zum »Hervorfließen aus Gott nach Ähnlichkeit mit dem göttlichen Wesen« (»procedere a Deo in similitudinem divinae substantiae«).

Wie bereits oben festgestellt wurde, der Ursprung des Begriffs (und der Terminologie) von »wesentlicher Ähnlichkeit« liegt bei einem Text Avicennas. Aber Eckhart stellt diesen Begriff in einen radikal verschiedenen Kontext. Während Avicenna an dieser Stelle die Rückkehr der Seele zu Gott im künftigen Leben des Jenseits beschreibt (»conversa in similitudinem substantiae eius«), spricht Eckhart hingegen vom Hervorfließen des Intellekts aus Gott am Anfang des jetzigen Lebens des Diesseits (»procedit a Deo in similitudinem divinae substantiae«). Der eschatologische Kontext Avicennas (d. h. : das Ziel des Intellektuellen ist das Gott-Ähnlich-Werden – Philosophie als »assimilatio Deo«) wird bei Eckhart durch einen naturalistischen Diskurs ersetzt (d. h. : der Mensch als Bild wird seiner Natur nach als mit-Gott-ähnlich geboren, und aufgrund dieser [vernünftigen] Natur ist er für die göttlichen Vollkommenheiten aufnahmefähig).

Der Ausdruck »in similitudinem« bezeichnet bei Avicenna eine »Bewegung zu-« (ein »ähnlich werden zu-«)[30], er gewinnt im Text Eckharts eine modale Bedeutung (ein »in der Ähnlichkeit hervorfließen«), die von einer naturalistischen, fast »biologischen« Begründung abhängig ist. Als eine Bestätigung dieser semantischen Verschiebung ist folgende Stelle aus der lateinischen Predigt LV, 4 zu betrachten, in der das Hervorfließen in Ähnlichkeit (»procedere in similitudine<m>«)[31] im Rahmen der mittelalterlichen Zeugungslehre dargestellt wird : »Der Engel konnte im ersten Augenblick seines Daseins nicht sündigen, weil der erste Akt eines Wesens notwendig als Abbild seiner Natur und

29. Nr. 3 im Traktat *De mensuris*, Nr. 8 im Traktat *De intellectu et intelligentiis*.
30. In diesem Sinne *Phil.* 2, 7 : »Humiliavit semet ipsum formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus«.
31. Die Lesart von Hs. C : *similitudine* ist wahrscheinlich in : *similitudinem* zu verbessern.

ihrer Ursache, das heißt Gottes, gesetzt wird«[32]. Daß der erste Akt eines Wesens eine Konformität mit seiner Natur und mit der Ursache seiner Natur, dem Erzeuger, aufweisen soll, ist das Prinzip, das nach Aristoteles die Regelmäßigkeit der univoken Zeugungsprozesse innerhalb einer Art garantiert[33].

Stellt man Eckharts *similitudo*-Theorie innerhalb des problematischen Rahmens der Schöpfung der rationalen Seele als Vervollkommnung des menschlichen Zeugungsprozesses dar, so gewinnt sie ein scharfes und originales Profil. Die Frage geht um den Prozeß, nach dem der vernünftige Teil (der Geist) des Menschen entsteht, und zwar aus Gott nach Ähnlichkeit mit dem göttlichen Wesen hervorfliessend. Diese Entstehung bildet eine Art paralleler und komplementärer Zeugung zu derjenigen des physischen Körpers, die durch die Eltern stattfindet. Diese Lehre ist bekanntlich durch Albert den Großen ausführlich artikuliert worden[34]. Eckhart entwickelt in diesem traditionellen Rahmen eine ganz neue Formulierung des Hervorgehens des Intellekts, den er einerseits als Unbestimmtheit, Möglichkeit und totale Offenheit dem Sein gegenüber versteht (»intellectus ut sic est, quo est omnia fieri« : Aristoteles-Zitat), andererseits aber gerade deswegen als aufnahmefähig für die göttlichen Vollkommenheiten bestimmt, welche als solche univok partizipiiert werden. Er führt diese Lehre am deutlichsten am Anfang des *Liber benedictus* aus[35].

Die Fähigkeit des Intellekts, sich den göttlichen Vollkommenheiten aufzuschließen, ist aber in der Tat sein imago Dei-Sein (»anima eo imago dei est, quo capax dei est, capax perfectionum substantialium ...«). Indem er sich auf die

32. Eckhart, *Serm.* LV, 4, LW 4, S. 316 : »angelus in primo instanti peccare non potuit, quia primus actus necessario procedit in similitudine<m> naturae suae et causae suae naturae, scilicet dei«.

33. So versteht Josef Koch den Text in seiner Übersetzung : »... weil der erste Akt (eines Wesens) notwendig als Abbild seiner Natur und ihrer Ursache ... gesetzt wird«. Nicht ebenso glücklich ist die Übertragung von Konrad Weiß im Genesiskommentar : »Der Mensch geht also so von Gott aus, daß er 'zum Abbild des göttlichen Wesens' wird«, LW I/1, S. 271, denn *in similitudinem* bei Eckhart bedeutet kein Werden zu Etwas, das man nicht ist (zum Abbild werden), sondern vielmehr das Sein nach der Ähnlichkeit, das die natürhafte Zeugung impliziert. Übertragung trifft allerdings den Sinn von Avicenna : s. LW IV, S. 461 : »... zum Abbild ihres (der Gutheit) Wesens geworden«. Dietrichs »in similitudinem« wird ganz zutreffend von Mojsisch übersetzt : »Derartiges geht nämlich von Gott hervor nach Ähnlichkeit mit der göttlichen Substanz und ihren substantialen Vollkommenheiten« (Theodericus de Vriberch, *Tractatus de visione beatifica*, übersetzt und hrsg. von B. Mojsisch, Tbilisi, Meridiani, 2003, A. 55), »... und deshalb geht ein solcher Intellekt aus Gott nach der Ähnlichkeit des ganzen Seienden als Seienden hervor« (Dietrich von Freiberg, *Abhandlung über den Intellekt und den Erkenntnisinhalt*, Übersetzt von B. Mojsisch, Hamburg, Meiner, 1980, S. 59).

34. L. Sturlese, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo. Il secolo XIII*, Firenze, Olschki, 1996, S. 100-113.

35. Vgl. L. Sturlese, '*Homo divinus*'. *Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Stuttgart, Kohlhammer, 2007, S. 27-28.

Autorität des Augustinus stützt, reduziert Eckhart die Polarität Natur/Gnade auf die Verwirklichung dieser grundlegenden »Fähigkeit« des Intellekts : insofern dieser an den göttlichen Vollkommenheiten teilnimmt, verwirklicht er den univoken Grund seiner Zeugung und ist in Gott ; nimmt er nicht teil, ist er nicht in Gott, und daher ist er im Nichts, er ist nichts.

Dietrich hatte viele Gründe, um von dieser Lehre Abstand zu nehmen :

An erster Stelle widersprach Eckhart einem Eckprinzip seiner Intellektphilosophie, nämlich der Substantialität des tätigen Intellekts (*intellectus agens*). Auch Dietrich kennt einen Intellekt wie den Eckharts : Es ist der mögliche Intellekt (*intellectus possibilis*), der sich in den verschiedenen Denkakten verwirklicht und hiermit zwischen Sein und Nicht-Sein schwebt. Dennoch setzt der mögliche Intellekt als seine Bedingung die Existenz einer wesentlich immerwährend tätigen Substanz voraus, die die Synthese aller möglichen Denkakte ist, die aus ihrem Prinzip in geistiger und tätiger Art und Weise hervorfließt, und sich gerade aufgrund dieser Tätigkeit – die in dem Begriff ihres Prinzips und ihrer selbst besteht – konstituiert[36]. Auf eine derartige intellektuelle Substanz beziehen sich die Heilige Schrift, Aristoteles und Augustinus wenn sie resp. von »Bild«, »tätigem Intellekt« und »Verborgenheit des Geistes« (»abditum mentis«) reden.

Dies ist der Grund dafür, daß Dietrich – vor jenen Abschnitt Eckharts gestellt – den Verweis auf den möglichen Intellekt als eine unrichtige Verwechselung mit dem tätigen Intellekt ausließ und den Hinweis auf Avicenna wegen seines eschatologischen Inhalts tilgte.

Auch die Eckhartsche Idee, die Aufnahmefähigkeit Gottes bestünde in der Aufgeschlossenheit des Intellekts im Hinblich auf die göttlichen Vollkommenheiten, war für Dietrich völlig unadäquat : denn die Vollkommenheiten sind Akzidentien einer Substanz, und die Substanz kann wiederum nichts Anderes sein als der tätige Intellekt.

Wenn daher Dietrich die von Eckhart aufgrund von Hugo angebotene Analyse des Begriffs Ähnlichkeit akzeptieren kann, gilt dies nach ihm für die geistigen Substanzen, die gerade aufgrund ihrer Teilnahme an den göttlichen Vollkommenheiten in ihrem glückseligen Zustand bestätigt werden. Aber auch diese geistigen Substanzen besitzen insofern, als sie Bild Gottes sind, einen »tätigen Intellekt« und daher sollte jede Verwechslung zwischen Bild und Ähnlichkeit – wie es bei Hugo passiert – vermieden werden[37].

36. K. Flasch, *'Converti ut imago'*, S. 131-132.
37. Vgl. oben, Anm. 23.

7. Schlußfolgerungen

Die letzten Bemerkungen zum Verhältnis Dietrich-Eckhart sollten dazu beigetragen haben, jeden Zweifel über die oben formulierte Hypothese über die Abhängigkeit des ersten vom zweiten zu beseitigen und zugleich die Bedeutung des hier untersuchten intertextuellen Befundes gezeigt zu haben.

Der Befund bleibt nicht ohne Folgen. Die ersten unmittelbareren Folgen sind sozusagen chronologischer Art und betreffen die Frage nach der Datierung der erweiterten Fassung der *Expositio super Genesim* Echarts und des Traktats *De visione beatifica* Dietrichs. Wenn letzteres Werk die Existenz des anderen voraussetzt, dann wird man die in der Forschung kursierenden Datierungen von *De visione beatifica*, und hiermit auch von *De tribus difficilibus articulis* (»um 1290«, Mojsisch ; »nach 1296«, Sturlese)[38] mehrere Jahren nach vorne schieben, und vor allem das *Opus tripartitum* (in seiner erweiterten Form !) auf eine Zeit zurückdatieren müssen, die vielleicht sogar vor der ersten Lehrtätigkeit Eckharts als Professor in Paris (1302-03) zurückliegen dürfte. Bis ein weiterer glücklicher Fund eine genauere Abgrenzung der Abfassungszeit beider Werke erlauben wird, sei als deren chronologischer Konvergenzpunkt der Zeitraum 1299-1304 vorgeschlagen. Von den chronologischen Fragen gelangen wir zu erheblichen historisch-philosophischen Folgen, indem wir gezwungen sind, einerseits die bisher angenommene Richtung des Verhältnisses Dietrich-Eckhart zu revidieren, andererseits die (auch von mir) bisher versuchten entwicklungsgeschichtlichen Lektüren in Zweifel zu ziehen. Es wird an erster Stelle zu fragen sein, ob nicht anzunehmen sei, daß Dietrichs naturwissenschaftliche Produktion vor seiner Intellektphilosophie abgeschlossen wurde. Auch viele Hypothesen über eine mögliche Entwicklung im Denken Dietrichs sowie Eckharts sind neu zu überlegen.

Will man schließlich auf die theoretischen Fragen zurückkommen, so wird man doch die philosophische Schärfe der Position Dietrichs hervorheben, der zwischen Bild und Ähnlichkeit, Natur und Gnade, Mensch und Engel unterscheidet und die Ambiguität der Lehre Hugos von St. Viktors unterstreicht, auf die sich Eckhart verläßt. Eckhart erscheint hier als der Befürworter einer Entsubstantialisierung des Intellekts, die nicht überall in seinem Werk nachzuweisen ist, aber gut zur Lehre der göttlichen Geburt der Tugenden (Gerecht-Gerechtigkeit) und der Analogie paßt, so wie man sie aus den *Sermones super Eccli.* und aus dem *Liber benedictus* kennt. Die göttlichen Vollkommenheiten, die in der unkennbaren und unergründbaren Gottheit verwürzelt sind, dürfen nicht vom Menschen vereinnahmt und zu eigen gemacht werden. Der Gerechte

38. B. Mojsisch, *Einleitung*, in Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, I, S. 7 ; L. Sturlese, *Storia della filosofia tedesca*, II, S. 214-215.

ist nicht gerecht, weil er sich die Gerechtigkeit zu eigen macht, sondern weil er – als Gerechter – einen wesenhaften und begründeten Bezug zur Gerechtigkeit hat : Er ist deren geborener Sohn. Das Paradigma der Geburt gilt für alle göttlichen Vollkommenheiten, die, weit mehr als sie Wege zur Erkenntnis Gottes von den Kreaturen bilden, Hinweise auf die begründende Präsenz Gottes in einer Welt sind, die von Gott ein Zeichen ist. In dieser Perspektive hat die Vernunft die Wahl, entweder sich selbst zu verwirklichen, indem sie sich als in Gott begründet versteht, oder ohne die göttlichen Vollkommenheiten und ohne Gott ein unverwirklichtes Nichts zu bleiben.

Der Eckhartschen Deutung des Intellekts als Unbestimmtheit und Aufnahmefähigkeit der göttlichen Vollkommenheit (»Intellectus inquantum intellectus est similitudo totius entis, in se continens universitatem entium, non hoc aut illud cum praecisione«) stellt Dietrich – fast dieselben Termini benutzend – seinen Begriff vom Intellekt als immerwährend tätige Substanz entgegen (»quoddam exemplar et similitudinem totius entis, ... omnium entium veras rationes in ipso intellectualiter resplendere et sic omnium entium notitiam sibi inesse secundum actum«). Die so charakteristische und innovative Intellektphilosophie Dietrichs dürfte gerade aus einer Reflexion über den entsubstantialisierten Bildbegriff entstanden sein, den Eckhart in seinem Genesiskommentar entwickelte.

Wenn man bedenkt, daß Eckhart in der oben untersuchten Stelle keine Unterscheidung zwischen Menschen und Engel sieht, und den Engel mit der Intelligenz gemäß der Lehre des Maimonides und des Ulrich von Straßburg identifiziert (indem er ein von Albert dem Großen formuliertes und von Dietrich verteidigtes Verbot übertritt), so ist zu vermuten, Dietrich habe in der Argumentation Eckharts eine Art intellektuelle Herausforderung gesehen, auch wenn sich beide in einem gemeinsamen spekulativen Kontext bewegten. Wer die Konturen dieser Herausforderung genauer untersuchen will, der muß jedoch ab heute auch die Tatsache berücksichtigen, daß Dietrich zu diesem Punkt Meister Eckhart gelesen und über ihn reflektiert hat, und nicht umgekehrt.

ANHANG

Dietrich, *De vis. beat.*, 1.2.1.1.4.(1) - 1.2.1.1.5.(1), S. 39, l. 82 - 41, l. 69.

Tertio loco ... invenimus in universitate rerum quandam maneriem sive genus entium ..., et huiusmodi sunt quaedam **substantiae spirituales**, quas angelos nominamus, quae quantum ad processum suum a Deo praeter iam dictos modos procedendi et reductionis in Deum secundum aliquod formale principium repertum in Deo concernunt quendam specialem et sibi proprium modum processionis et reductionis suae in Deum secundum aliquid formale repertum in Deo.

Procedunt enim huiusmodi **a Deo in similitudinem divinae substantiae et suarum substantialium perfectionum, quales sunt scientia, sapientia, bonitas, potentia, praesidentia, entium dispositio et guber-**

Eckhart, *In Gen.* I, n. 115, LW I/2, S. 154-155

Quantum autem nunc, sciendum quod **creatura** rationalis sive **intellectualis** in hoc differt ab omni creatura quae citra est, quod ea quae citra sunt producta sunt ad similitudinem eius quod in deo est et habent ideas sibi proprias in deo, ad quas factae dicuntur secundum rationes determinatas ad species distinctas ab invicem in natura, natura vero intellectualis ut sic **potius habet ipsum deum similitudinem** quam aliquid quod in deo sit ideale vel ideatum. Ratio huius est quod »intellectus« ut sic est, »quo est omnia fieri«, non hoc aut hoc determinatum ad speciem. Unde secundum philosophum »est quodammodo omnia« et totum ens. Unde Avicenna IX *Metaphysicae* c. 7 sic ait : »sua perfectio animae rationalis est, ut fiat saeculum intelligibile et describatur in ea forma totius«, »quousque perficiatur in ea dispositio esse universitatis et sic transeat in saeculum intellectivum, instar esse totius mundi«. Hinc est quod **homo procedit a deo »in similitudinem« divinae »substantiae«, propter quod capax est sola intellectualis natura perfectionum substantialium divinae essentiae, puta scientiae, sapientiae, praesidentiae, dispositionis entium, pro-**

natio et si qua sunt similia.

Propter quod etiam hoc nomine substantiae utimur, non quod in Deo aliqua diversitas sit divinae substantiae et dictarum perfectionum, sed modo humano loquimur quantum ad modum intelligendi, quo divina balbutiendo resonamus.
Sic ergo saepe dictae substantiae spirituales processerunt a Deo non modo secundum rationem determinativam rei secundum suam speciem nec solum secundum rationem ideae, ad quam et secundum quam exemplantur individua, quae duo, id est ratio et idea, attenduntur in mente divina, sed, sicut dictum est, **ad similitudinem** et imitationem divinae substantiae et substantialium perfectionum.

videntiae et gubernationis aliarum creaturarum.

Et hoc est quod hic dicitur : »faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram«, non alicuius nostri, et sequitur : »et praesit piscibus maris et volatilibus caeli et bestiis universae terrae« ; et sequitur : »creavit deus hominem ad imaginem suam«, non alicuius sui ; »ad imaginem dei«, non alicuius in deo. Unde et Augustinus dicit quod **anima** »eo imago« dei »est, quo capax« dei »est«, **capax perfectionum substantialium propriarum divinae substantiae, puta sapientiae, providentiae, gubernationis et praesidentiae seu dominii super omnia**, quae citra hominem et intellectum sunt. Hoc est ergo quod hic dicitur : »faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram«.

Unde Hugo l. I *De sacramentis* parte 5 c. 2 : »Sola quippe **rationalis creatura** ad similitudinem Dei facta legitur, et non dicitur, quoniam alia creatura praeter solam rationalem ad similitudinem Dei facta sit, licet **omnis creatura** in ratione divina et in providentia aeterna ipsius causam et similitudinem habuerit, ex qua et **secundum quam perfecta** sit in subsistentia sua. Sed magna differentia est et distantia magna similitudinem in

Quantum autem nunc, sciendum quod **creatura rationalis** sive intellectualis in hoc differt ab **omni creatura** quae citra est, quod ea quae citra sunt producta sunt **ad similitudinem eius quod in deo est** et habent ideas sibi proprias in deo, **ad quas factae** dicuntur secundum rationes determinatas ad species distinctas ab invicem in natura, natura vero intellectualis ut sic potius **habet ipsum deum similitudinem** quam aliquid quod in deo sit ideale

Deo habere et **ipsum Deum habere similitudinem**. Quamvis enim in Deo nihil esse possit quasi minus aut diversum aut aliud a Deo, longe tamen aliud est factum esse aliquid **ad similitudinem ipsius, quod in Deo est** et in ratione eius et in providentia ipsius, et factum esse ad similitudinem Dei et Deo simile esse«. Et infra : »Et eluxit perfecta imago imitans auctorem suum et apparuit quasi ipsum in altero et idem unum et inventa sunt in secundo quoque, quae et in primo, secundum aemulationem et imitationem et imaginem et similitudinem rationes et causae et similitudines et formae et dispositiones et providentiae futurorum, quae facienda fuerant« Iste est igitur tertius modus, quo aliqua entium reducuntur in Deum tamquam in principium quantum ad aliquid formale repertum in ipso, videlicet quantum ad similitudinem substantiae et suarum substantialium perfectionum. Circa quem modum videtur etiam in iam dictis verbis Hugonis innui, quod ex hoc modo reductionis in Deum quaelibet talium spiritualium substantiarum sit facta ad imaginem Dei.

Ad quod dicendum, quod quantum ad dictum modum productionis substantiae spiritualis et reductionis ipsius in Deum in iam dictis verbis Hugonis sumitur imago pro quadam propinqua similitudine tavel ideatum.

Ratio huius est quod »**intellectus**« ut sic est, »**quo est omnia fieri**«, non hoc aut hoc determinatum ad speciem. Unde secundum Philosophum »est quodammodo omnia« et totum ens. Unde Avicenna IX

lis substantiae ad Deum, sicut etiam extenso nomine quamlibet formam creatam vocat imaginem illius summae formae increatae, quae Deus est, Boethius in libro *De Trinitate* et *De consolatione* 5 : »Pulchrum pulcherrimus ipse mundum mente gerens similique imagine formans«.
Quamvis etiam quaelibet dictarum substantiarum spiritualium vere sit facta ad imaginem Dei, sed hoc est secundum altiorem gradum similitudinis ad Deum, in quo attenditur quartus modus reductionis entium in Deum sicut in principium quoad aliquid formale repertum in Deo. Est autem hic modus proprius eorum entium, quae **sunt intellectus per essentiam semper in actu**, in quorum quolibet proprie et perfecte relucet Dei imago, inquantum quilibet eorum per suam essentiam est Dei **imago**, ut sic generaliter loquamur. Quomodo autem et qualiter magis in speciali, iam patebit.

Metaphysicae c. 7 sic ait : ...

De vis. beat., 4.2.1.(11), p. 109, l. 115-118 : (...) **intellectus** semper in actu per suam essentiam, qui ex hoc ipso **est similitudo totius entis** et omnia intelligit per suam essentiam et sua amplitudine **complectitur totam entium universitatem** (...)

De ratione enim imaginis est quod sit expressiva totius eius plene, cuius imago est, non expressiva alicuius determinati in illo. Hinc est quod Graecus vocat hominem »microcosmon, id est minorem mundum«. »**Intellectus**« enim, inquantum intellectus, »**est similitudo totius entis«, in se continens universitatem entium, non hoc aut illud cum praecisione.**

De cog. ent., 68.(5), p. 230, l. 126-128 : (...) et hoc secundum ordinem divinae providentiae, qua inferiora gubernat per superiora, puta corporalia per spiritualia, inferiora corpora per superiora, **spiritus inferiores per superiores**, et supra inductum est attestante Augustino (...)

Augustinus etiam III *De trinitate* c. 4 dicit quod »corpora crassiora« »per subtiliora« »quodam ordine reguntur«, et »omnia corpora per spiritum«, et **spiritus inferiores per superiores**, »ac« »universa creatura per creatorem«. Et infra : »nihil fit visibiliter et sensibiliter, quod non de interiore, invisibili atque intelligibili aula summi imperatoris aut iubeatur aut permittatur«. Haec Augustinus.

Dietrich in the Netherlands.
A New Document in the Lower Rhenish Vernacular

Alessandra Beccarisi

Already in 1977, in his article *Alle origini della mistica speculativa tedesca*[1] Loris Sturlese drew the attention of the Dietrich and Eckhart research community to documents in the vernacular. It concerned treatises, poems and legends that put the thinking of the two Dominicans in the context of the German culture of the 13th and 14th centuries. One of the most important documents was and still remains the *Traktat von der Seligkeit*[2], which explains and defends Dietrich's doctrine of image (*imago*) and intellect in a critical debate with Thomas Aquinas and Meister Eckhart. It proves the interest of the laity in a debate that was conducted in the vernacular and limited to the German territory, as was proven by Sturlese. At that time it was Eckhart's exegesis of *Gen*. 1, 26 that occupied a larger audience.

Altogether there are twelve manuscripts delivering Eckhart's sermons 16a and 16b dedicated on the topic of the image in the soul. The theory of the "ground of the soul" evoked further considerations and condemnations. Dietrich's doctrine of the *imago* was of less interest, maybe due to the demanding technical terminology. As Kurt Ruh stated[3] : "Dietrichs Metaphysik der Intellektualität, die Gott als Intellekt, nicht als Sein versteht, entwirft als ihre Krönung eine Einungslehre, die sehr wohl – das verrät die volkssprachliche

1. L. Sturlese, *Alle origini della mistica speculativa tedesca. Antichi testi su Teodorico di Freiberg*, in *Medioevo*, 3 (1977), p. 21-87.
2. W. Preger, *Der altdeutsche Traktat von der wirkenden und möglichen Vernunft*, in *Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe der Kgl. Bayer*. Akademie der Wissenschaften zu München 1 (1871), p. 159-189, text p. 176-189. Cf. L. Sturlese, *Traktat von der Seligkeit*, VL2 IX (1995), p. 998-1002.
3. K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, 4 vol., München 1990-1999, III, p. 212.

Adaptation – zu einem mystischen, d. h. spirituell ausgerichteten Konzept ausgeformt werden könnte. Das ist indes nicht geschehen. Fragt man nach den Gründen, so wird man an die ungewöhnliche Schwierigkeit der Erörterungen denken". In fact, there are only few documents present in laity circles that account for a popularity of Dietrich's teachings. Apart from two poems by an adept nun, which describe Dietrich as *Lebemeister*[4], the topic of the image of God (*imago Dei*) is only dealt with in the *Traktat von der Seligkeit*, whose topics "keine Herzen bewegen und keine Abkehr von der Welt bewirken wollten"[5].

This is why the discovery of a text in the lower Rhenish vernacular[6] that bequeaths Dietrich's doctrine of the image and the intellect is of major interest for research :

1. This text, anonymous, is one of the few implementations of Dietrich's philosophy in the popular speech.
2. It is the only known witness to date documenting Dietrich's distribution in the Netherlands[7].
3. The unknown author of our text confronts other treatises in the popular speech, such as *Vom Schauen Gottes*[8], and the *Traktat von der Seligkeit*, which he knows and cites. Thus, he documents a debate in the vernacular.
4. His treatises document the reading and the interest of a 14th century Germany scholar (probably from Cologne) who was familiar with the most recent discussions (beatitude of the human being in this life, doctrine of the image and the intellect).
5. Our treatise is the self-contained, well-structured work of an author who artfully aligns Eckhart's sermons nn. 16b and 16a with the doctrine of the intellect as professed by Dietrich. More precisely : he simplifies the doctrine of the image developed by Dietrich and Eckhart, in order to demonstrate the possibility of a new conduct of life.

Let us proceed to the text.

4. Cf. L. Sturlese, *Alle origini*, p. 47-48.
5. K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, p. 212.
6. H. Tervooren, *Van der Masen tot op den Rijn. Ein Handbuch zur Geschichte der mittelalterlichen volkssprachlichen Literatur im Raum von Rhein und Maas*, Berlin 2005.
7. Dolch's conclusions, according to which Dietrich was not prevalent in the Netherlands, remain unrefuted. Cf. W. Dolch, D*ie Verbreitung oberländischer Mystikerwerke im Niederländischen. Auf Grund der Handschriften dargestellt*, Leipzig 1909, 61. In S. Axter's, Bibliotheca Neederlandica manuscripta, 1224-500, Louvain 1970 (Bibliothèque de la revue d'histoire ecclesiastique, 49) Dietrich von Freiberg is not mentioned.
8. W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik*, 3 vol., Leipzig 1874-1992, II, 484-488.

I. Tradition of Descent

The treatise, namely the fifth of the so-called Gaesdonkian treatises[9], was transmitted by the codex Gaesdonck Collegium Augustianum No. 16. In 1939 this codex was brought to Münster, where it burned during the war in 1944. A diplomatic edition could only recently be compiled on the basis of photos preserved in the Titus Brandsma Instituut in Nijmegen, only recently[10].

The former Gaesdonck manuscript 16, known to the editors of Meister Eckhart's German work under the siglum *Ga* was produced in the middle of the 16th century in the St. Agnes op de Beek convent in Arnheim and was copied by nine different scribes in the northern Lower Rhenish (*nordniederrheinischer*) vernacular. The codex entailed various texts, among which were the aforementioned Gaesdonksche treatises as well as Eckhart's sermons[11], and the aforementioned Gaesdonksche treatises. According to the editors of the diplomatic edition this manuscript consists of seven different units. By "codicological unit" the philologist Gumbert means "een diskreet aantal katernen, die in dezelfde kring ongeveer in dezelfde tijd <is> gemaakt"[12].

The *Gaesdonksche* treatises belong to unit I[13] and were copied by a single hand. Although they are usually looked at as a homogenous whole from a thematic point of view, all of the five treatises display a different origin and tradition[14].

9. P.W. Tax, *Gaesdoncksche Traktate*, in VL2 II (1980), p. 1099-1100.
10. *Het Gaesdonckse-traktatenhandschrift. Olim hs. Gaesdonck, Collegium Augustinianum, ms. 16*. Diplomatische editie op basis van foto's uit de Titus Brandsmacollectie bezorgd door M. K. A. van den Berg met een beschrijving en een codicologische reconstructie van de bron door H. Kienhorst, Hilversum 2005 (Middeleeuwse Verzamelhandschriften uit de Nederlanden, 9)
11. The Geistbuch is a short treatise on the pericope "Sequere me", which is the theme of an international researchproject between the universities of Lecce, Freiburg and Leiden since 2003 ; cf. K. Schneider, *Geistbuch*, in : VL2 II (1980), 1157-1158. See also J. Quint, *Neue Handschriftenfunde zur Überlieferung der deutschen Werke Meister Eckharts und seiner Schule*, Stuttgart-Berlin 1940 (Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke. Untersuchungen, 1), 269 ; A. Beccarisi, *Meister Eckhart und die Frage nach den Quellen im Geistbuch*, in *University, Council, City. Intellectual Culture on the Rhin*, Acts of the XIIth International colloquium of the Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, Freiburg im Breisgau, 27-29 october 2004 / ed. by L. Cesalli *et al.*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 171-201
12. J. P. Gumbert, *Codicologische eenheden - opzet voor een terminologie*, Amsterdam 2004 (Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Mededelingen van de Afdeling Letterkunde, nieuwe reeks, 67/2).
13. *Het Gaesdonckse-traktatenhandschrift*, p. 101-143.
14. P.W. Tax, *Gaesdoncksche Traktate*, p. 1100-1101. Cf. R. Th. M. van Dijk, *Over het drieene goddelijke leven in ons. Het eerste der vijf mystieke traktaten in het Gaesdoncksetraktatenhandschrift*, in P. Nijs, K. Meyers (hrsgg.), *De onbereikbaarheid van de geliefde. Pareltjes van Nederlandse en Rijnlandse mystiek*, Leuven 2000, p. 93-135 ; Id., *Over het ver-*

The fifth treatise, *Jerusalem surge et sta in excelso*, is in fact a treatise *De imagine*. R. Ubbink demonstrates a conspicuous affinity with Eckhart's sermons in his work *De receptie van Meister Eckhart in de Nederlanden*[15], especially with sermon no. 52 Quint *Beati pauperes in spiritu*, handed down in the Gaesdonckschen codex, and with the sermons 16a and 16b.

R. A. Ubbink, S. Axters and R. Lievens[16] overlooked one additional important source of the treatise, namely Dietrich of Freiberg. The author uses the doctrine of the intellect as developed in the *De visione beatifica* in order to support and confirm Meister Eckhart's teaching of the ground of the soul. Consequently, he does not contrast the *lîden* with Dietrich's *intellectus agens*, other than the *Traktat von der Seligkeit*.

No other witnesses of this treatise were known until now. Luckily, there is one further witness among the material from Langenberg[17]. The manuscript Berlin 1084 (known to the editors of Eckhart's German works as B6) bequeaths the anonymous sermon *Nemo potest venire ad Patrem nisi per me* which is in fact an excerpt of the Gaesdonckschen treatise V. The sermon corresponds to the pages 140-143 of the diplomatic edition and to folia 72v-74v of the manuscript. The dependence of the sermon on treatise V, and not the other way around, is proven by one passage from both texts that runs as follows : "Thus must the preceeding words, which refer to the image of the soul and say how the soul has to live, be understood"[18].

langen naar godgelijkenis in ons. Het tweede der vijf mystieke traktaten in het Gaesdonckse-traktatenhandschrift, in P. Nijs, K. Meyers (hrsg. von), *Minne is al. Pareltjes van Nederlandse en Rijnlandse mystiek*, Leuven 2002, p. 107-121.

15. R. A. Ubbink, *De receptie van Meister Eckhart in de Nederlanden. Een studie op basis van de middelnederlandse handschriften*, Amsterdam 1978, p. 152-155.
16. S. Axters, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, Antwerpen 1953, p. 178-195 ; R. Lievens, *De mystieke inhoud van het handschrift Dr. P.S. Everts*, in *Leuvense Bijdragen*, 51 (1962), p. 1-33. The content of the manuscripts are described once more in R. Lievens, *Het evangelie van de wilde adelaar*, Leuven, 2003, p. 7-41. It deals with the edition of a text called *Evangelie van de wilde adelaar* by Lievens. It is clear from the register that Lievens did not notice Dietrich's influence, although he is very kowledgable about vernacular mysticism.
17. R. Langenberg, *Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik*, Bonn 1902, p. 200-202.
18. *Gaesdonckscher Traktat* V, 143, p. 463-466 : "So müssen die vorangehenden Worte verstanden werden, die sich auf das Bild der Seele beziehen und darauf, wie die Seele zu leben habe".

Gaesdonckscher Traktat V, 143,463-466	Langenberg, 202
Aldus salmen verstaen dese voer gespraecken reden die geseyt sijn vanden beelde der sielen ende hoemen die leuen sal. Hiertoe helpe ons god allen. A M E N	Aldus verstaet die voergeseide reden, die gespraken is van den beelden der zielen, woe men leben sal also overmids den invlaet des ewigen words.

The passage is situated at the end of the Gaesdonckschen treatise. But the sermon from Berlin goes on with two fragments from the Gaesdonckschen treatises IV and V.

The reference to "voergeseide reden, die gespraken is van den beelden der zielen" does not make any sense in the sermon from Berlin as there is no explanation for the concept of the image. The reference is only meaningful in the text from Gaesdonck as the whole first part of the treatise is dedicated to the topic of the image of God in the soul.

Given a more precise reading, it is even possible to identify the manuscript used by the anonymous author as the following synopses show :

Gaesdonckscher Traktat V, 132, 31-34	Eckhart, 16b, DW I, 265,5
Een is de*n* andere*n* wael gelick, nochtant en ist des anders beelde niet. Dat is daer om dat een niet naet*ue*rlick en vlijtet va*n*de*n* andere*n*.	Zwei eier sind glîche wiz (**wel gelick Ge2**), und einez enist doch des andern (**nochtans en is dat des anders Ge2**) bilde niht ; wan daz des andern bilde sol sîn, daz muoz von sîner natûre komen sîn [...]
Gaesdonckscher Traktat V, 132,p. 42-46	Eckhart, 16a, DW I, 259,1-4
Jc segge v een gelickenisse. Een mensche heb tegen sijn aensicht een	Ic wille v seggen ene gelikenesse (Lievens, 20 : Eyne gelijckenisse : men

spiegel soe apenbaert hem dat beelde inden spiegel weder men wil of en wil alsoe lange hi is tegenwoerdich den mensche.	houde eynen spieghel voer mich)[19]. <men> houde enen spieghel vor mi : ic wille of ic en wille, sunder wille ende sunder bekentenisse mijns selfs beeldic mi in d<en> spiegel.

In the first part, the author explains the differing relation between two identical things and between an image and its *exemplar* on the basis of sermon no. 16b. The relatively precise recapitulation makes it possible to recognize two variants of Eckhart's text ("wel gelick" and "nochtans en is dat des anders bilde niht"), which is passed down in the manuscript called Ge2 in the German works. This would be Gent, Bibliothèque communale et universitaire 2433, which is still in need of age determination.

In the second part he obviously uses the example of the mirror from Eckhart's sermon 16a[20]. The fragment is bequeathed in two manuscripts : the first one is London, British Library Egerton 2188, which was completed in 1353[21]. The second one[22] was written between 1470 and 1480[23] and comes from the Begardenhaus Sankt Bartholomäus in Maastricht. It can be seen from the synopsis that the expression "Jc segge v een gelickenisse" is an almost literal correspondent of the manuscript from London. One can conclude from this that the author was able to cite first hand, or that the manuscript available to him stemmed from the Netherlands. This might confirm the theory by Petrus Tax, that states that the Gaesdonckschen treatises III and V could be an "original Dutch text, as the purity of the language and the lack of Germanisms show"[24].

One might ask to what extent it is possible to talk about a kind of, obviously present, Lower Rhenish interest in mysticism in this case. The two manuscripts

19. R. Lievens, *De mystieke inhoud van het handschrift Dr. P. S. Everts*, in *Leuvense Bijdragen* 51 (1962), p. 1-33.
20. Eckhart, *Predigt* 16a ; DW I, p. 258-259
21. The manuscript was first described by R. Priebsch, *Deutsche Handschriften in England*, 2 vol., Erlangen 1896-1901, II, p. 79-86. Also cf. R. A. Ubbink, *De receptie von Meister Eckhart*, p. 117-120. Cf. L. Sturlese, *Mystik und Philosophie in der Bildlehre Eckharts*, in L. Sturlese (ed.), *'Homo divinus'. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Stuttgart 2007, p. 47-77 and S. Köbele, *On sermon 16b : 'Quasi vas auri solidum'*, in G. Steer, L. Sturlese (ed.), *'Lectura Eckhardi'. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, Stuttgart 1999, p. 43-7
22. Maastricht, Gemeindearchiv, ms. 479 ; olim Dr. P.S. Everts
23. The Dutch origin of both codices has been analysed before, and Scheepsma has only recently emphasized its value for the research on Eckhart. Cf. W. Scheepsma, *Meister Eckhart in den Niederlanden. Rezeption und Überlieferung im vierzehnten Jahrhundert*, in R. Brandt (ed.), *'Exemplar'. Festschrift Kurt Otto Seidel*, (forthcoming)
24. P. W. Tax, *Gaesdonckschе Traktate*, p. 1101 : "niederländische Originalarbeit [...], was durch die Reinheit der Sprache und das Fehlen von Germanismen nahe gelegt wird".

Egerton and Berlin 1084 represent a remarkable reception of Eckhart. Egerton 2188 comes from Aachen, Berlin 1084 from Nazareth in Geldern, and Gaesdonck from Arnhem. Egerton stems from the 14th century, while both other manuscripts are considerably younger, from ca 1500. This means either, that the interest in mysticism prevailed for a long time, or that a new culture of mysticism arose around 1500.

II. Jerusalem surge et sta in excelso

According to the *Missale Romanum*, the interpreted scriptural text "Iherusalem staet op in die hoecht ende schouwe al om die glorie, die daer comen sal van dinen god"[25] comes from the *Antiphona ad Communionem* of the second Sunday in Advent : "Jerúsalem, surge, et sta in excélso, et vide jucunditátem, quæ véniet tibi a Deo tuo".

Because of Baruch 4,36 : "Circumspice Jerusalem ad orientem et vide Jocunditatem a Deo venientem" the author did not translate the "vide" of the antiphon, but the "circumspice" of the Baruch by "schouwe om". As we will see, the topic of the vision of God (*visio Dei*) is central in this treatise.

The motives of the elevation of the soul and the vision of God initiate a second pericope, namely : "Doe sprack god : Maken wi den mensche tot onse beelde ende gelickenisse"[26], from which a complete teaching of the image is derived. In the image of the soul lies "des menschen salicheyt ende edelheyt". The question is, then, what the image of the human being consists of. Citing Augustine's *De Trinitate*[27], the author states that the soul, insofar as it is *capax Dei*, is the image ("Daer is die siel een beelde gods, daer si is ontfenckelick gods"). That means that there is something in the inmost part of the soul that comprehends God in itself in a *vernunftelick* way.

The two pericopes structure the text according to the following scheme :

1. God is the essence of the soul (1.)
2. What is the image of the soul ? (2. - 3.)
3. The image is blessed in a natural way (4. - 5.)

25. From this point onwards, I cite the text according to the diplomatic edition by M.K.A. van den Berg. In order to render the text more understandable, I add punctuation and divisions following the paragraphs. A readable text is found in A. Beccarisi, *Dietrich in Neederlanden*, in A. Beccarisi, R. Imbach, P. Porro, *Per Perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterilchen Forschung*, Hamburg, F. Meiner, 2008, p. 292-314.

26. *Gen.* 1, 26 : "Faciamus homines ad imaginem et similitudinem nostram".

27. Augustinus, *De Trinitate*, XIV 11, ed. W. J. Mountain, F. Glorie, Turnhout 1968, p. 436, l. 14-15 : "Eo mens est imago Dei, quo capax Dei est et particeps esse potest".

The first part (131,1 - 133,8) is dedicated to the topic of vision. Here Eckhart's doctrine of the image is central, as the author presupposes the sermons nn. 16a and 16b. In the second part (133,1 - 136,13) the author explains what such an image is. He employs Dietrich's doctrine of the image by calling the image of the soul is "an esssentially agent intellect" (*intellectus agens per essentiam*). In the third part (136,14 - 143,20) the author has to explain how the image is blessed in a natural way, even when the human being encounters his alienation from his intellectual ground or essence on a daily basis. In my analysis of the text I will put my focus on the first and second part, in which Dietrich's doctrine of the intellect plays an important role for the argumentation. The presence of citations from Meister Eckhart has already been emphasized by R. Ubbink.

II.1. God is the essence of the soul

In this first part the author tacitly but almost verbatim refers to Eckhart's sermons nn. 16a and 16b, according to which, just as in the Gaesdonckschen treatises, "the image has two features[28]"

1. Being an image primarily entails natural flowing forth. Flowing is not a choice, but a necessity, a law of nature. This process distinguishes the relation between exemplar and image from the relation between two identical things. It is not sufficient for two things to be completely identical. But the one thing has to flow from the other. The mirror-example from Eckhart's sermon 16a is to show that the relation exemplar-image is about mutual vision. Such a vision completely excludes volition and possibility. The image in a mirror does not possess any substance whatsoever in itself, because its existence depends completely on the human being looking into the mirror. When the human being disappears, the image disappears.

This is why only the Son is called God's image in the trinity, but not the Holy Ghost. Only the Son naturally flows from the Father without the assistance of the will. According to our author, even the image of the soul flows from God, as the Son from the Father, independently of his willing agreement. That is why the image of the soul is a true image in the sense of the word of God.

2. The second property of the image follows from the first. The image, insofar as it is an image, receives its whole essence from its exemplar. God and the soul are in a relation of mutual dependency, like the one that arises between a father and son. In this sense, the soul is "God-son who is generated by God-father"[29].

28. Eckhart, *Predigten*, 16b ; DW I, 265,9-266,1.
29. Cf. Eckhart, *Predigt* 6 ; DW I, 109,8.

The image is, according to our author, eternal, simple and essential. It grasps God in itself immediately due to the flowing forth. It designates itself to go out ; it designates itself for homecoming intellectually, not arbitrarily : it watches itself in its principle, which is its emergence. Eckhart's doctrine is aligned with those of the treatise on many points : naturalness and spontaneity are the essential features of the image, which is in the soul not accidentally, but essentially. But this means that the image of the soul consists of a nature that can be neither possibility nor volition. Thus, it has to be intellect, as the author tries to prove in the next step[30].

II.2.1. Dit beelt is weselick inder sielen (This immage is essentally in the soul)

The second part of the treatise expounds the thesis that the image of God naturally flows from God and has its essence in God. The answer of the author is clear : as the image is essentially in the soul, it can neither exist in the higher powers of the soul nor in the possible intellect, as most of the *Meister* claim.

The activity of the possible intellect emerges from the *phantasmata* (*beelde der fantacien*) during the act of cognition ; but when the soul does not turn to the *phantasmata* the possible intellect does not exist. The possible intellect, taken in itself and without relation to the *phantasmata*, turns out to be pure nothingness. In opposition to that the image is essentially in the soul.

Quoting one *Meister*, the Gaesdoncksche author maintains that there is a power in the soul that emerges *intellectualiter* from God and returns *intellectualiter* as well. He therefore says that the essence of power is its own concept. Clearly Dietrich von Freiberg is concealed as this quoted Meister.

According to Dietrich "intellectus possibilis non est semper in actu suae intellectionis", because "nihil est eorum, quae sunt antequam intelligat"[31]. For this reason, the image consists only in the active intellect, since it is the only one that naturally flows from God and since its essence in and from God, and as its essence is a "Concept" :

> Intellectualiter procedens ab ea et eo capiens suam essentiam, quod intelligit illam summam essentiam" [...] Et sic intellectualiter emanat ab eo ita, quod sua substantia non est nisi quidam conceptus[32]. Secundum hoc igitur substantia, quae est intellectus per essentiam semper in actu, qualis est intellectus, de quo agitur, quia per essentiam intellectualiter procedit

30. About this topic in Eckhart cf. B. Mcginn, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, New York 2001, p. 106-113
31. *De vis. beat.*, 1.2.2.1.(3), p. 46, l. 8
32. *De vis. beat.*, 1.2.1.1.7.(2), p. 43, l. 17.

> a Deo, etiam sua intellectuali operatione, quae est essentia eius, semper convertitur in Deum (...)[33].

This means that the emergence consists in the operation of the intellect, as the intellect is essentially itself and essentially an, as Kurt Flasch[34], commenting on this passage, emphasizes.

But in the Gaesdoncksche treatise is something confusing to the reader of Dietrich's texts : I refer to the use of the word "cracht".

According to a basic thesis of *De visione beatifica*, the intellect is a substance, an intellectual substance at that, which constitutes itself in the mutual vision in God. Eckhart of Gründig, presumably the author of the *Traktat von der Seligkeit*, summarizes Dietrich's doctrine accurately by contrasting Thomas and Dietrich : "Master Thomas says, that the image consist in the faculties of the soul. But master Dietrich disputes this statement"[35]. For Thomas, the image, as is generally known, lies in the powers of the soul (*potentiae animae*), translated by Eckhart of Gründig by *kreften*. For Dietrich, on the other hand, the image lies in the agent intellect, which is called *etwas* in the *Traktat von der Seligkeit*[36]. : "There is something in the soul that is so noble, that its essence is its intellectually operation" ("etwaz sî in der sêl, daz sô edel sî, daz sîn wesen sîn vernunftec würken sî ; ich spriche, daz diz saelec sî von nâture"). In the Gaesdoncksche treatise we can find a similar passage, although with two slight variations. Its author talks of a cracht, and he does not say that it was blessed by nature. I will return to this last variant later.

The author of the Gaesdoncksche treatise reconstructs Dietrich's argumentation completely : the image is essentially in the soul, image and exemplar are simultaneous and know one another. However, he leaves out the word *substantia* to denominate the agent intellect. The agent intellect is not a substance to him but a *cracht*, whose essence lies in its operation.

In contrast to the T*raktat von der Seligkeit*[37], the author of the Gaesdoncksche treatise wants to avoid a wrong (unorthodox) interpretation of the agent intellect as an *afgescheyde substancie* (separate substance) : a *substantia separata* that is, which has nothing to do with the soul. He obviously wants to

33. *De vis. beat.*, 1.5.(6), p. 62, l. 52 - 63, l. 55.
34. K. Flasch, *Meister Eckhart. Die Geburt der 'Deutschen Mystik' aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München 2006, p. 155 : "Der Intellekt ist seinem Wesen nach erkennende Aktivität".
35. W. Preger, *Der altdeutsche Traktat*, p. 178 : "Meister Thomas sprichet, daz ez (the image) sî in den kreften. Nû komet meister Dietrîch und widersprichet diese rede, daz daz niht ensî".
36. W. Preger, *Der altdeutsche Traktat*, p. 178
37. P. Merlan, *Aristoteles, Averröes und die beiden Eckharts*, in *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, Louvain 1955, p. 542-566, here 554.

warn of the doctrine of the unity of the intellect. He refers to the *substantia* as an autonomous being made of form and matter, a substance that cannot flow-out from a principle. Thus, its essence cannot be identical to its effect.

This is exactly why the intellect cannot be a determined substance. According to our author, the intellect does not have any autonomy, because the intellect conserves its being by regarding its principle intellectually. By the example of the mirror, the author of the Gaesdoncksche treatise has shown how the image develops in connection with its model. He has thus proven the absence of being or the dependence from being in the image. The missing autonomy of the image is not a defect but a sign of an essential and necessary connection. In the context of the Gaesdoncksche treatise the agent intellect should not be called *substantia* for good reasons. In this sense our author presents himself as a subtle interpreter of Dietrich's doctrine of the intellect, as Dietrich explicitly writes that the *intellectus agens* "per essentia intellectualiter procedit a Deo, etiam sua intellectuali operatione, quae est essentia eius, semper convertitur in Deum"[38]. "The intellect is essentially intellectual activity", as Kurt Flasch comments in his new book on Meister Eckhart[39].

But, on the other hand, Dietrich clearly calls the agent intellect *substantia*. Are we dealing with a simplification of Dietrich's thinking ? Or is this rather a turning point in the interpretation ?

II.2.2 Hoer eygen naem sal blijuen onbekent alle creatueren (Its name has to be unknown to creatures)

An extensive discussion of the word *substantia* can be found in the *Traktat von der Seligkeit*, where Eckhart of Gründig distinguishes between *substantia a substare* (Substance as bearer of properties) and *substantia a subsistendo* (mode of existing). The intelligences are s*ubstantiae* in the first sense. That is why Eckhart of Gründig states that the intelligences, among which the agent

38. Dietrich of Freiberg, *De vis. beat.*, 1.5.(6), p. 62, l. 53 - 63, l. 55.

39. K. Flasch, *Meister Eckhart. Die Geburt der 'Deutschen Mystik'*, p. 155 ; Id., *'Procedere ut imago'. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg*, in K. Ruh (hrsg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Symposion Kloster Engelberg 1984, Stuttgart 1986 (Germanistische Symposien. Berichtsband, 8), p. 125-134, here p. 129, and *'Conversio ut imago'. Rückgang als Bild. Eine Studie zur Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*, F. Cheneval, R. Imbach, Th. Ricklin (éds), in *Albert le Grand et sa réception au moyen âge. Hommage à Zénon Kaluza*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (Separatum), 45 (1998), Fribourg 1997.

intellect, are created beings, but not created substance[40]. The intelligences, in contrast to the angels, do not have an individual subsistence.

In the *Traktat von der Seligkeit* as well as in the Gaesdoncksche treatise the word *substantia* denominates an autonomous being that exists in itself and hence cannot flow out and return again. Eckhart of Gründig was more interested in the distinction between *geschaffen substancien* or angels and *geschaffen sîn* or intelligences. By this, he presupposed Dietrich's *De substantiis separatis*[41]. The author of the Gaesdoncksche treatise on the other hand is very interested in the essence of the image, whose nature is at the same time an emergence and its return. He concentrates on the action of the image, on its operation, which is identical with its essence. For this reason he chooses a different option : the image of the soul, the agent intellect, is not a *substantia*, which he obviously sees as a bearer of properties, but a *cracht*, *virtus*, a power. This is close to Eckhart's theory of the image : "There is a power in the soul, wich is intellect. It has five features (…) The fourth of which is operating in itsself. The fifth is an image"[42].

That is why the interpretation of the agent intellect as a *cracht* rather than a *substantia* has nothing to do with the Thomistic teaching of the faculties of the soul.

1. Thomas Aquinas[43] thinks the identity of essence and operation (*operatio*) or activity are privilege of God while the Gaesdoncksche author holds that God shares this privilege with the image in the soul.
2. The author of the Gaesdoncksche treatise clearly distinguishes between *moegen* and *cracht*. By the first term he means the faculties of the soul, and by the second he means the essential action of the soul, which is proper to the *intellectus agens*. Only the *intellectus agens* is a *cracht*, the *intellectus possibilis* is a *moegen*. In this respect, the author does not only differ from the *Traktat von der Seligkeit*, but also from Dietrich.

This interpretation of Dietrich's doctrine of the intellect has its reasons. For the Gaesdoncksche author *werckende vernuft* is not the name of the image, but the denomination for a function, the operation of the image.

40. W. Preger, *Der altdeutsche Traktat*, p. 182 : "mêr ir geschaffen sîn daz ist, daz sie vliezent vernunftectlîchen ûz got, und als sie vernunftectlîchen ûz got vliezent und vliezent wider în, sô belîben sie niht stênde in selber".
41. Cf. L. Sturlese, *Alle origini*, 64-65.
42. Eckhart, *Pr.* 69 ; DW III, 169, 1-5 : "Ein kraft ist in der sêle, daz ist vernünfticheit. […] so hât si vünf eigenschefte an ir. [...] Daz vierde, daz si in ir selber würkende oder suochende ist. Daz vünfte, daz si ein bilde ist".
43. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I q.35 a.2 ; cf. R. Imbach, F.-X. Putallaz, *Notes sur l'usage du terme 'imago' chez Thomas d'Aquin*, in *Micrologus*, 5(1997), p. 69 - 88

The image has other names as well : sometimes it is called the spark of the soul, the head of the soul or the noblest part of the soul. None of these are proper names, as the soul is contained in the most clandestine part of the soul, the *abditum mentis*[44], so that they remain unknown to the creatures. For the same reason the agent intellect does not denominate the essence of the image, but its effect, namely as the *procedere ut imago*[45], which is rightfully interpreted as pure activity by the Gaesdoncksche author.

The reader cannot fail to acknowledge how a mere change in diction (*cracht* instead of *substantia*) changes the interpretation of Dietrich's argumentation. The author of the Gaesdoncksche treatise no longer refers to Dietrich, but to Eckhart, according to whom, just like as Gaesdonck, the image is nameless and ineffable because it is a *cracht*, a *virtus*, an activity.

It is just because of this activity that the image understands God immediately and is, according to our author's conclusions, naturally blessed.

This is a thesis that requires further explanations.

II.3.1. Daer sullen wij bekennen als wij bekent sijn (There we must know fully, as we are fully known)

At this point one steps into a minefield : the council of Vienne and the syllabus of 1277[46] had condemned similar positions. Our author is well aware of this and introduces a correction : the image is blessed by nature (*Dit beelt is natuerlich salich*), but not the human being that has the image, and not the agent intellect, which is only a denomination for the action of the image.

The fact that the human being is "natuerlich salich" in the agent intellect is apparently the obvious conclusion of the *Traktat von der Seligkeit*[47]. The author of the Gaesdoncksche treatise knows this text, but he does not share its position. His knowledge of the *Traktat von der Seligkeit* is proven in the following synopsis :

44. On *abditum mentis* in Eckhart cf. A. Speer, *'Abditum mentis'*, in A. Beccarisi, R. Imbach, P. Porro (eds), *'Per Perscrutationem philosophicam'*, p. 447-474.
45. Cf. K. Flasch, *'Procedere ut imago'*, p. 125 - 127.
46. *Tractatus quidam continens determinationes magistri Henrici de Campo contra quosdam articulos erroneos contentos in duobus libellis compertos apud quendam Begardum reclusum circa Renum*, ed. W. Preger, in Id., *Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegung in den Niederlanden in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts*, München 1895. The complete text may be found in R. Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, in *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, 4 (1965), p. 463, n. 2.
47. W. Preger, *Der altdeutsche Traktat*, p. 180, 20 - 181, 20 ; quotation p. 181, 4-18 : "Ich bin indes selig von Natur in der wirkenden Vernunft, und deshalb kann Gott mich nicht aus Gnade selig machen ; ich bin es ja schon von Natur" and "dar umbe muoz daz von nôt sîn, daz sie (i.e. the agent intellect) saelec sî von nâtûren".

Gaesdonckscher Traktat, 136, 1-3 :	Traktat der Seligkeit, 181 :
Nv is gespraecken, dat dat (69r) sij die salicheyt des menschen, daer hi bekenne sijn eygen sijn inder wijsen der werckender vernuft, ende dat is waer	Daz ist saelicheit des menschen, daz er bekennet sîn eigen sîn in der wîse der würkenden vernunft

Here our author agrees with the author of the *Traktat der Seligkeit* : the beatitude of the human being lies in his self-awareness according to the agent intellect. However this does not mean that the human being is blessed by nature, but rather that he can become blessed by having the agent intellect become "auberbeelt (transformed) in die wijse der werckender vernunft". In this respect the Gaesdoncksche treatise is a lot closer to Dietrich's doctrine than the *Traktat von der Seligkeit* whose dubious conclusion has been stressed already by L. Sturlese and K. Ruh[48]. Dietrich had never maintained that the human being or the agent intellect were blessed by nature. He speaks of the *visio Dei* that lies in the agent intellect exclusively, and of the *ultimata perfectio beatitudinis*[49], which consists of the *intellectus agens* becoming the *forma* of the *intellectus possibilis*.

While the Gaesdoncksche treatise agrees with Dietrich concerning the role that the agent and the possible intellect play in human beatitude, the role of the grace is interpreted differently in the transformation of the possible intellect. Of course, the possible intellect needs to be "überbildet" (transformed). But this has to happen due to the birth of God in the soul. Dietrich certainly never talks about thi. This brings Eckhart back onstage.

II.3.2. Hoe du leuen salste dese beelde (How you should live this image)

The last passage, unlike the *Traktat von der Seligkeit* and Dietrich in general, is not about explaining why the human being is not blessed in this life despite his noble provenance. It is rather about answering how the human being can realize the beatitude of the image in this life as well. Hence, our treatise does not finish on an examination of the ground of the soul. The author leads his reader from the height of philosophical speculation back to the concrete everyday life : "Nv v*er*staet, hoe du leue*n* salste dese beelde". The path elaborated by him is not reserved to scholars, sages or mystics, but can be taken by all human beings as long as they are willing to look past the creatural horizon in

48. L. Sturlese, *Alle origini*, p. 65 ; cf. K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, p. 202.
49. *De vis. beat.*, II.1.(4), p. 64, l. 24.

a coherent and rigorous way, i.e. : only when they are aware of the character of the *imago Dei*.

The metaphysics of unity of Dietrich is interpreted as the offer of a new conduct of life : the motifs of being *ledic*, of deconstruction and of breaking through (*doerbrecken*) become central in this part of the treatise, which owes a lot to the thinking of Dietrich. Eckhart's program in the sermon 16b, too, which is presupposed in the second part of the treatise, runs as follows[50].

In my interpretation of this part I will limit myself to two passages :

1. "What God does first and most properly in the soul is generating Himself. In this generation the soul is deprived of and deconstructed of its created being and transformed into the eternal God's work" ("Dat alre yerste werck en*de* dat alre eygenste werck, dat god wer*c*t ind*er* siele*n* i*s*, dat god he*m* selue*n* gebaert ind*er* siele*n*. Jn dese*n* wort die siel beroeft en*de* ontbeelt al ho*er* geschape*n*h*eyt* en*de* getra*n*sformyert in dat ewige werck gods, dat god werct in ho*er*. Da*er* is die siel de*n* selue soen de*n* die vad*er* gebaert").

   Becoming the son means becoming one with the father. For this to happen, the human being is dependent on deconstruction : the image has to be freed from its being as a creature. This requires dissociation from all creatures, and in this state the transformation by God takes place : this is becoming God in him and from him. Becoming a unity necessarily implies a non-activity, the abandonment of affects (*troest ende geestelicker yrouden ?*) and of a certain way of practice of devotion. In contrast to the *Traktat von der Seligkeit*, the Gaesdoncksche author does not contrast the transformation (*averbeeldynge*) of the possible intellect with Eckhart's *lîden*, but he rather sees it as a necessary requirement for the human beatitude. Dietrich's doctrine of the *procedere ut imago* immediately initiates an axiom in the Gaesdonck's text : "The breaking through is nobler than the flowing-out", which Eckhart attributes to a great Meister in sermon 52 : "A great master says that its (the soul's) breaking through is nobler than its flowing-out. This is true". (Eckhart, Pr. 52, DW II ; 504, 4 and there annotation no. 55 : "Ein groz meister sprichet, daz sin durchbrechen edeler si dan sin uzvliezen, und daz ist war").

2. "Als nv die siel ho*er* hi*er* in holt, soe blijft sij (72v) in gelich*eyt*. Mer als die siel en*de* dat ewige woerde een sij*n*, soe moet die siel in die leuendich*eyt* te niet werde*n*. Aldus do*er*brect die siel ho*er* ewige beelt

50. Eckhart, *Pr.* 16b ; DW I, p. 271, 1-2 : "In gleicher Weise, wie hier von dem Bild gesprochen worden ist, sieh, so sollst du leben".

> myt ho*er* ewige beelt. Aldus steru*en*de coemt sij totte*n* vad*er*. Dit do*er*brecke*n* is voel edelre da*n* die wtuloet".

The soul that dies has the true life, and that is why the human being should die ; it is a matter of the metaphysical exercise of mystical death, as it has been called since Ambrose, by which the soul dies from itself and the whole world[51]. The author from Gaesdonck connects this topic with the motif of return - he talks of breaking through, which is nobler than flowing-out – and with the mental movement of selfdetachment, by which one loses God and the world and returns to where one has always been and is even now.

That is why the following is stated at the end of our treatise : the beatitude of the soul consists of the possibility of losing oneself qnd of being transformed like the image that God sees in us immediately.

The process in which the unity manifests itself and which can be subsumed under the heading of breaking through takes place on the level of the image. Only reflective thinking can open perspectives for human beings from which they become aware of their essential dependence on God. This dependence consists of the human being as an image of God and a unity with God.

III. Conclusions

To know the image and to live according to the image are two aspects of the human attitude : the Gaesdoncksche author illustrates the ethical dimension of Dietrich's metaphysics by revealing the relation between Dietrich's and Eckhart's doctrines. This was not possible without altering Dietrich's thinking : two substances can never become one. A *virtus* that emerges from a mutual vision (or rather is that same mutual vision) is already one. One can only become aware of what was foreign to Dietrich's metaphysics due to an inner virtus[52]. The Gaesdoncksche treatise completely affirms Sturlese's statement : in order to express the anthropological potential of Dietrich's doctrine of the intellect, it integrates it into Eckhart's doctrine of the ground of the soul.

The attempt to ground a *Humanismus* in Dietrich's metaphysics also characterizes the *Traktat von der Seligkeit*, albeit without success, as Kurt Ruh has argued. This renders the Gaesdoncksche treatise particularly interesting. Both texts show the presence of a regional discussion in the vernacular, which does not avoid dealing with metaphysical topics such as the *visio beatifica*, the

51. T. Kobusch, *Lesemeistermetaphysik-Lebemeistermetaphysik. Zur Einheit der Philosophie Meister Eckharts*, in A. Speer / L. Wegener (hrsg.), *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin-New York 2005, p. 239-258.

52. L. Sturlese, *Von der Würde des unwürdigen Menschen*, in Id. (hrsg.), *'Homo divinus'*, p. 35-46, here p. 41.

beatitude of the human being in this life, the doctrine of the image and the intellect. On the one side, this affirms that the topic of the *visio beatifica* was limited to the German territory. On the other hand, it shows that people tended to be interested in Dietrich's topics when the problem of human beatitude was at stake. The author of the Gaesdoncksche treatise neither discusses about the difference between intelligences and angels, nor about for the beatitude of the damned in hell. He shows a great deal of interest in the ethical relevance of Dietrich's doctrine. In this respect both the *Traktat von der Seligkeit* and the Gaesdoncksche treatise prove that the reading of Dietrich's texts was always infused with Eckhart's perspective.

The Gaesdoncksche treatise also shows that the discussion was lead almost exclusively via vernacular texts. While it is established that the author had first-hand knowledge of Eckhart's sermon and the *Traktat von der Seligkeit*, it is debatable if he also had Dietrich's text in Latin at his disposal. The author takes a stand against the interpretation of Dietrich's doctrine of the image as it is bequeathed in the *Traktat von der Seligkeit*. Dietrich does not hold that the human being is blessed by nature. According to its anonymous interpreter the image is "von nature selig".

What was the "verborgene Vernunft" as a pure act of thinking, is defined for the author of the Gaesdoncksche treatise, on the basis of Eckhart, as unlimited, stillness and emptiness. He constantly refers to the intellects's undefinedness when debating his doctrine of the spark of the soul and the birth of God in the soul. The spark of the soul does not have a name, and can only be designated negatively. God's presence inside the soul, the image, is a natural principle of the essence in this treatise, as well. This intellectual principle is open and indefinite, not a substance, as Dietrich says, but rather a power[53]. Even more radical than Dietrich, our author thinks, just like Eckhart, that the principle of the human intellect is not the created *intellectus agens*, but the God who intellectually bears his son.

53. Cf. L. Sturlese, *Seele und intellektueller Seelengrund auf Deutsch und Latein. Eine Lektüre von Pred. 17 Quint*, in Id. (hrsg.), *'Homo divinus'*, p. 75.

Les figures dans les textes optiques de Dietrich de Freiberg

Matthieu Husson

Introduction

Lorsque vers 1304 Dietrich de Freiberg rédige le *De iride et radialibus impressionibus*, la question du choix des différentes disciplines qui doivent intervenir dans l'étude de l'arc-en-ciel est un cas d'école : comme Dietrich le rappelle, Aristote en traite dans *Les seconds analytiques*.

> Considerandum autem primo dictum Philosophi in libro *Posteriorium* videlicet quod in scientia de iride determinare, quid est, est physicae considerationis, propter quid autem perspectivi[1].

Il faut se reporter au passage des seconds analytiques pour voir apparaître la géométrie.

> Ce que l'optique est à la géométrie, ainsi une autre science l'est à l'optique, à savoir la théorie de l'arc-en-ciel : la connaissance du fait relève ici du physicien, et celle du pourquoi de l'opticien pris en tant que tel d'une façon absolue, ou en tant qu'il est mathématicien[2].

Ainsi, selon la doctrine classique ici schématisée, le philosophe naturel apporte au perspectiviste des faits et celui-ci en donne la cause, en utilisant soit des principes optiques soit directement des principes géométriques. Cette doctrine laisse de grandes libertés quant au rôle précis des différentes disciplines dans l'explication du fait : la forme circulaire de l'arc-en-ciel par exemple doit-elle être expliquée au moyen de raisons physiques – comme résultant de la

1. *De iride*, I, 2.(1), p. 124, l. 57-59.
2. Aristote, *Les seconds analytiques*, trad. J. Tricot, Paris, 2000, p. 78.

forme d'un nuage –, de raisons optiques – comme le fruit d'une combinaison de réflexions et réfractions –, de raisons géométriques ou d'une combinaison particulière de ces trois types de causes ? La même question se pose pour l'ordre, la position, le nombre des couleurs, etc. Ainsi cette doctrine ne détermine clairement ni les sujets à propos desquels les arguments mathématiques doivent intervenir, ni la manière dont ils doivent être introduits dans les raisonnements. Une réponse à ces questions est pourtant essentielle pour qui souhaite aborder le *De iride* et les autres textes optiques de Dietrich de Freiberg comme des sources de l'histoire des mathématiques. Une étude attentive du *De iride* mais aussi du *De luce* et du *De coloribus* montre que les mathématiques interviennent le plus souvent par le biais de figures dans les textes optiques de Dietrich de Freiberg[3]. C'est ainsi à l'examen des figures qu'est consacrée cette étude : nous souhaitons comprendre de quelle manière elles structurent les relations entre les arguments mathématiques et non mathématiques dans les textes optiques de Dietrich de Freiberg[4].

Ce projet comporte des difficultés méthodologiques qu'il nous faut signaler d'emblée. Elles vont en effet, autant que la question posée, modeler la forme de l'exposé. Les figures présentées par l'édition critique des textes de Dietrich de Freiberg, bien qu'elles bénéficient d'un apparat critique, ne sont pas celles présentées par les manuscrits. Les figures présentées par les manuscrits varient d'une copie à l'autre et peuvent être de mauvaise qualité. Devant ces difficultés il faut adopter l'attitude prudente choisie par les éditeurs des textes : lorsqu'ils sont intervenus pour modifier les figures, ils l'ont fait autant que possible en accord avec le texte et ont signalé ces modifications dans l'apparat critique des figures. Seule, en effet, une mise en rapport systématique des figures avec le texte qui les accompagne peut nous prémunir des contresens[5].

3. Il existe aussi deux autres modalités d'interventions importantes mais plus rares : les mathématiques interviennent parfois pour illustrer des arguments philosophiques, d'autres fois dans la définition même de certaines notions comme le diaphane. Voir M. Husson, *Les domaines d'application des mathématiques dans la première moitié du quatorzième siècle*, thèse de doctorat de l'EPHE, Paris, 2007.
4. Depuis que Netz Reviel a souligné l'importance des figures dans la constitution de la rationnalité mathématique grecque (N. Reviel, *The Shaping of Deduction in Greek Mathematics*, Cambridge, 1999), la question des figures dans l'histoire des mathématiques a été renouvelée et abordée par différents auteurs. Voir par exemple : G. De Young, *Diagrams in the Arabic Euclidean tradition : a preliminary assesment* dans *Historia Mathematica*, 32, 2005, p. 129-179 ; A. Keller, *Making diagrams speak, in Bhaskara I's commentary on the Aryabhatiya* dans *Historia Mathematica*, 32, 2005, p. 275-302 ; K. Saito, *A preliminary study in the critical assessment of diagrams in Greek mathematical works*, dans *Sciamus*, 7, 2006, p. 81-144.
5. Nous donnerons donc systématiquement avec chaque figure présentée sa description textuelle ou, lorsque celle-ci est trop longue (pour certaines figures complexes cette description peut en effet atteindre deux pages de l'édition), la référence précise du passage. Nous reproduirons en outre l'apparat critique des figures. Nous utiliserons pour cela le même co-

La première partie de l'étude portera donc sur la manière dont les figures sont insérées et décrites dans le texte ainsi que sur les rôles qu'elles tiennent dans les argumentations. Nous déterminerons ainsi un cadre interprétatif solide pour l'examen des figures. Dans la seconde partie de l'étude, nous traiterons plus précisément trois problèmes de représentations. Nous tenterons ainsi de comprendre de quelles manières les figures jouent le rôle d'interface entre arguments mathématiques et non mathématiques.

1. L'insertion des figures dans le texte et dans l'argumentation

Un moyen simple d'aborder l'étude du rôle des figures dans l'argumentation consiste à analyser la manière dont notre auteur les introduit dans ses raisonnements. Dans la plupart des cas les figures sont introduites comme une expérience ou un signe venant confirmer la véracité des thèses défendues. On peut citer par exemple le passage suivant :

> Confirmatio eorum, quae dicta sunt de causis diversitatis situs colorum iridalium, et declaratio per signum in radiatione, quae fit per corpus sphaericum perspicuum, et praemittitur preambulum[6].

Ou bien encore celui-ci :

> Et hoc manifestissimo experimento habetur, si quis per lapidem angularem crystallinum colores visu conspexerit secundum determinatam a natura obliquitatem tali lapidi incidentes. Sit enim exempli gratia corpus crystallinum ABCD, luminosae formae *etc.*[7].

Il y a cependant d'autres cas où les descriptions mathématiques sont amenées différemment : comme des justifications par la raison. La situation est claire lorsqu'il s'agit de détruire une théorie particulière de l'arc-en-ciel apparentée à celle d'Albert le Grand.

> Quod autem dicunt de generatione iridis ex modo reflexionis radiorum solarium a nube rorida in aliam nubem concavam nec rationi nec manifesto sensus convenit[8].

dage pour les manuscrits que dans l'édition. Nous le rappelons ici. Le *De iride* est transmis par quatre témoins : Bâle, Öffentliche Universitätbibliothek, cod. F IV 30, fol. 2r-57r, noté ***F.*** ; Leipzig, Universitätbibliothek, cod. 512, fol. 47ra-72v, noté ***L.*** ; Pommersfelden, Grad von Schönborn Scholssbibliothek, Cod. 129, fol. 65 ra-88va, noté ***P.*** ; Cod. Vat. Lat. 2183, fol. 82 ra-118rb, noté ***V.***. Nous avons enfin effectué un contrôle de l'édition des figures en les comparant avec celles proposées par le manuscrit *F.* dont nous proposerons dans certains cas la reproduction.

6. *De iride*, II, 18, p. 176, l. 1-3.
7. *De iride*, II, 16.(4)-(5), p. 172, l. 38-43.
8. *De iride*, II,24.(6), p. 185, l. 68-70.

On trouve ensuite un traitement géométrique. Le traitement géométrique achevé, le texte se poursuit ainsi :

> Reliqua vero, quae cavillatorie praedictis opponi possent, per manifestum sensus convincuntur[9].

Il est alors manifeste que les mathématiques ont tenu le rôle d'une justification par la raison dans l'argumentation, puisque les confirmations par les sens sont données ensuite et bien distinguées du traitement mathématique. Il existe enfin une troisième manière d'introduire ce type d'intervention de figures dans l'argumentation. C'est peut-être la plus naturelle : on donne un statut propre à ce type d'argument et on l'annonce tel qu'il est.

> Explicatio dictorum per exemplum figuralis descriptionis[10].

Ou encore :

> Sumatur autem hoc, quod dictum est, exemplariter in figurae descriptione[11].

Il faut commenter la redondance des expressions utilisées par Dietrich de Freiberg : ce qui nous est présenté est le dessin d'une figure qui elle-même semble une entité plus abstraite[12]. La valeur d'exemple est portée par le dessin et non par la figure. Ainsi les interventions de figures se trouvent en tension entre deux pôles : celui de la rationalisation et celui de l'expérimentation. Les deux premières manières d'introduire les figures sont l'une du côté de l'expérimentation et l'autre de celui de la rationalisation. La dernière manière d'introduire les figures souligne cette tension par la redondance des expressions utilisées.

Il est possible de suivre les conséquences de cette tension dans les descriptions des figures proposées par le texte. On rencontre en effet dans les figures la représentation d'objets aux statuts différents : des lignes qui représentent des objets concrets (Soleil, vision, prisme, etc.), des lignes qui représentent les rayons lumineux, celles qui représentent des objets plus abstraits[13] (horizon, cercle de l'altitude), et enfin celles qui n'ont d'existence que mathématique. Les

9. *De iride*, II,24.(14), p. 188, l. 155-156.
10. *De iride*, II.26, p. 190, l. 31.
11. *De iride*, I,4, p. 127, l. 44-45.
12. Tout objet délimité possède par définition une « figure » constituée par l'ensemble de ses frontières. Un dessin est un objet concret particulier qui peut représenter, entre autres choses, la figure d'un objet ou éventuellement ne rien représenter du tout.
13. J'utiliserais dans cet article la distinction entre « concret » et « abstrait » non comme une dichotomie absolue s'appliquant de manière globale, mais comme une distinction relative : un objet sera dit « concret » ou « abstrait » par rapport à un autre. Ainsi le cercle de l'altitude pourra être décrit comme « abstrait » par rapport au Soleil ou à un prisme, mais comme « concret » par rapport à un élément qui n'a d'existence que mathématique comme par exemple, la normale à un cercle.

descriptions de figures fournies par Dietrich sont nettement différentes selon que la figure est ou non accompagnée d'une argumentation mathématique. Observons à titre d'exemple la manière dont Dietrich décrit la figure suivante, qui n'est accompagnée dans le texte d'aucune argumentation mathématique :

> Ad quorum evidentiam et eorum, quae in speciali mox dicenda sunt, exempli gratia circulus altitudinis ADC, diameter eius, qui est diameter sphaerae, ABC, quae etiam circulum horizontis repraesentet, locus solis A, locus visus B, locus elevationis in circulo altitudinis AD et BD, quantitas arcus elevationis super horizontem CD, sphaerula FGHK, per quam intelligatur tota congeries sphaerularum guttalium elevatarum in circulo altitudinis in locum generationis iridis, centrum sphaerulae E, linea incidens perpendiculariter a sole in sphaerulam AE, linea radiationis a sole incidens in sphaerulam AF, locus incidentiae in concavo in profundo sphaerulae G secundum lineam FG, locus incidentiae ab hoc loco intra sphaerulam in punctum H secundum lineam GH, locus incidentiae ab hoc loco intra sphaerulam in punctum K secundum lineam HK, qui sit locus exitus radiationis et reflexionis ad visum secundum lineam KB[14].

On distingue ici nettement le schéma suivi. On dispose le cercle de l'altitude, l'horizon, le Soleil et la vision. Une fois ces éléments « concrets » disposés, on introduit les objets abstraits qui les concernent : ici les deux lignes AD et BD qui permettent, par leur rapport, de caractériser l'élévation CD des gouttes d'eau qui participent à la formation de l'arc secondaire. On dispose ensuite la petite sphère FGHK qui représente l'ensemble des gouttes d'eau participant à la formation de l'arc. Une fois cet élément concret positionné, on indique les objets abstraits qui s'y rapportent : le centre de la sphère et la perpendiculaire AE. Cette ligne permet de situer le lieu d'incidence sur la sphère des rayons participant à la formation de l'arc. On décrit enfin le trajet du rayon lumineux en suivant son parcours de la source jusqu'à la vision. Il est évident qu'une telle structuration de la description des figures n'est pas le fruit du hasard. Toutefois, si son intérêt n'est pas purement rhétorique, quel est son sens ? On peut tout d'abord remarquer que l'alternance entre les objets représentant des êtres réels et les lignes abstraites met très nettement en évidence l'ambivalence de la figure entre perception et rationalisation. Le dialogue entre ces deux niveaux est ici mis en scène de manière saisissante. On perçoit nettement de quelle manière le balancier entre le point de vue perception et le point de vue rationalisation permet d'avancer pas à pas vers la compréhension du phénomène étudié.

Ce mouvement de balancier entre les éléments concrets et abstraits de la figure permettant d'avancer petit à petit à partir de ces éléments les plus gé-

14. *De iride*, III,2.(2), p. 222. Voir figure A. Note : AD et DB sont manquants dans *F.* fol. 38r.

néraux vers ces éléments les plus spécifiques est modifié lorsque la figure est utilisée dans un contexte rhétorique faisant intervenir des arguments mathématiques. L'objet de la preuve accompagnant la figure suivante est de montrer que l'arc-en-ciel a une forme d'arc de cercle. La démonstration proposée par Dietrich reprend la preuve du fait que l'intersection d'un plan et d'une sphère est un cercle, preuve qui fait l'objet de la première proposition du livre *De la sphère* de Théodose[15]. Les premières étapes de la preuve mêlent les premières justifications à la description de la figure. C'est l'exemple le plus net, du fait que les figures ont un statut différent et plus abstrait lorsqu'elles sont le support d'une démonstration. Voici une citation un peu longue permettant de saisir la manière dont démonstration et description sont mêlées dans le texte.

> Ponatur autem primo ad declarationem propositi solem esse in horizonte in A, deinde intelligatur triangulus ACD, cuius basis AC in diametro sphaerae, aliae autem duae lineae, quarum una exit a sole, scilicet AD, alia a visu, scilicet CD, concurrentes in angulo ADC contingent circulum altitudinis in loco D, inter zenith et horizontem ex opposito solis et visus secundum praemissam descriptionem, sint autem hae duae lineae, scilicet AD et AC, continentes angulum ADC in ea proportione, quae dicta est supra, quem triangulum constat esse ambligonium, cuius obtusus angulus consistit super centrum C. Erecto igitur triangulo ACD super basim AC et in dicto angulo D contingente circulum altitudinis in D intelligatur linea perpendiculariter cadere a cono iam dicti anguli in basim trianguli iam descripti, et sit linea DF. Hanc necessarium est cadere extra eundem triangulum, cum sit triangulus ambligonius, alioquim angulus obtusus esset rectus vel minor recto per 16 I Euclidis. Intelligatur etiam alius triangulus aequalis et similis dicto ACD super eandem basim constitutus, sed inclinatus ad unam partem sive ad dextram sive ad sinistram. Imaginetur et tertius et etiam quartus vel plures, si placuerit, super eandem basim constituti et inclinati ad partem alteram dextram vel sinistram. A quolibet autem eorum intelligatur linea perpendiculariter cadens in basim a cono anguli elevati cuiuslibet eorum. Omnes igitur dictae perpendiculares in eundem punctum basis praedictae cadent facta iam dicta positione, quod patet ex eo, quoniam ex casu talis perpendicularis ad basim a cono cuiuslibet positorum triangulorum constituitur triangulus DCF aequalis et similis unus alteri, et sit quilibet eorum similiter designatus DCF[16].

Les brèves analyses de ces deux exemples nous permettent de constater que les descriptions fournies par le texte organisent d'une manière particulière le rapport entre les éléments concrets et abstraits de chaque figure. Elles témoignent

15. P. ver Eecke, *Les sphériques de Théodose de Tripoli*, Paris, 1959.

16. *De iride*, II,39.(2)-(4), p. 210, l. 5 - 211, l. 30. Voir figure B. Note : figure manquante dans ***L.*** ; voir ***F.*** fol. 35r.

ainsi du dialogue particulier entre déterminants empiriques et conceptuels du raisonnement qui se noue dans les figures. Nous avons de plus observé que l'insertion des figures dans le texte dépendait largement de l'environnement rhétorique dans lequel elles se trouvent. Cette dernière constatation nous amène finalement à l'analyse du rôle des figures dans l'argumentation.

Parmi les différentes situations d'utilisation des figures comme support d'une démonstration géométrique, celle, évoquée précédemment, dans laquelle Dietrich de Freiberg discute une théorie de la formation de l'arc-en-ciel apparentée à celle d'Albert le Grand est particulièrement intéressante. Selon cette théorie[17] l'arc-en-ciel serait formé de la manière suivante. Les rayons du Soleil viennent se réfléchir sur un nuage obscur et convexe derrière lequel se trouve un nuage de rosée. Lors de leurs réflexions les couleurs radiantes se forment, chacune d'elles marquant la prédominance d'un certain élément dans le nuage. Ces couleurs sont ensuite projetées par réflexion sur le second nuage. Après avoir exposé le principe de cette théorie, Dietrich de Freiberg entreprend de la réfuter en lui opposant trois séries d'arguments : les premiers relèvent de la philosophie naturelle et remettent en cause la théorie de la formation des couleurs supposée par cette explication de l'arc-en-ciel, les seconds sont de nature mathématique et pointent des difficultés concernant l'explication de l'ordre des couleurs, les derniers font appel aux témoignages des sens et montrent que la position des couleurs de l'arc dépend aussi de celle de l'observateur. La forme du raisonnement est complexe et sa force de conviction repose sur l'accumulation d'arguments. Dans ce cadre l'argumentation géométrique s'appuie sur la une figure telle que la figure C[18].

En plus d'être le support de l'argumentation géométrique, cette figure illustre aussi la théorie de l'arc-en-ciel discutée. L'argumentation géométrique démontre l'existence du point Z et examine sa position par rapport aux deux nuages. Ce point est critique pour la théorie puisqu'il conditionne l'ordre des

17. Cf. Albertus Magnus, *Meteor.*, ed. P. Hossefeld, Aschendorff, 1978, III.4,14.

18. Voici la description de la figure donnée par le texte : *De iride*, II,24.(7), p. 185, l. 71 - 186, l. 83 : « Sit enim exempli gratia nubes rorida distincta in suis partibus sphaeralibus apud convexum eius consistentibus, quae sint BCDE, nubes *concava* LMNO, sol radians A, radiatio a sole incidens in supremam partem dictarum quattuor AK, radiatio incidens in proximam partem versus inferius AH, radiatio incidens in tertiam partem sphaeralem proximam versus inferius AG, incidens autem radiatio in quartam et infimam quattuor dictarum partium sphaeralium AF, loca vero in nube concava, quam dicunt, LMNO, in quae cadunt dictae radiationes reflexae a nube rorida. Omnibus igitur dictis partibus sphaeralibus idem centrum habentibus, ut dicunt alias enim non tam regulariter se invicem concluderent et ambirent regulari circulatione, ut secundum sensum apparet, et sit centrum hoc R et ducatur diameter RFGHK, *ducatur etiam linae perpendicularis a sole cadens in centrum R et sit linea AR* ». Note : Figure manquante dans ***L.*** ; Z manquant dans ***V.*** ; AR manquant dans tous les témoins. Voir *F.* fol. 25v.

couleurs de l'arc-en-ciel : suivant que Z est ou non entre les deux nuages, l'ordre des couleurs est ou non inversé. En mettant cela en évidence, l'auteur montre que cette théorie de l'arc-en-ciel ne peut être utilisée que pour l'un des deux arcs : soit l'arc primaire, soit l'arc secondaire. Sans entrer dans le détail de l'argumentation proprement dite mais simplement pour souligner sa forme particulière, nous en citons un extrait.

> Igitur linea AK et AH non sunt aequidistantes per 29 I a destructione secundi consequentis ; tria enim ponuntur in eadem propositione 29. Patet etiam eas non esse aequidistantes ex praesenti suppositione *per definitionem arquidistantiam*, quia concurrunt in uno puncto, scilicet A. Quia etiam anguli intersecti K et H sunt *minores duobus rectis per 17 I et intiam quoniam angulus H extrinsecus est maior angulo K intinseco per 16 I, ut praedictum est, et idem angulus H extrinsecus cum angulo H intrinseco lateraliter sibi iuncto* valent duos rectos per 13 I, ergo anguli intersecti H et K sunt minores duobus rectis, ergo dictae duae lineae incidentiae AK et AH ex ea parte concurrent et se intersecabunt per 4 petitionem in principio Euclidis[19].

Pourquoi donner trois arguments, d'ailleurs de plus en plus techniques et complexes, du fait, par ailleurs évident, que les lignes AK et AH sont concourantes en A ? Cette manière de procéder à l'accumulation de démonstrations d'un même fait mathématique et de les présenter suivant un degré croissant de complexité n'est pas isolée dans les textes optiques de Dietrich de Freiberg. Il est peut être éclairant d'interpréter ces faits comme une contamination, à l'intérieur de la preuve géométrique, du mode plus global d'argumentation dans lequel ces preuves s'insèrent. Dietrich de Freiberg semble procéder comme si l'accumulation de preuves rendait le fait mathématique plus crédible, de même que, par exemple, l'accumulation d'arguments divers contre la théorie de l'arc-en-ciel qu'il souhaite disqualifier la discrédite.

Les cas dans lesquels les figures ne sont pas le support d'une argumentation géométrique mais interviennent comme de simples exemples sont les plus fréquents. Nous allons examiner ici le premier d'entre eux. Il concerne la manière dont se forment les couleurs radiantes dans un prisme.

> (...) consideretur primo ratione exempli manuductivi radiatio, quae fit per lapidem crystallinum hexagonalem[20].

On s'attendrait, suite à l'annonce de l'utilisation d'un prisme, à l'exposition d'observations expérimentales impliquant le prisme. Voici ce qui en tient lieu :

19. *De iride*, II,24.(10), p. 186, l. 105 - 187, l. 115.
20. *De iride*, II,8.(1), p. 158, l. 5-6.

> Sit igitur lapis crystallinus hexagonalis ABCD, formae radiantes in talem et per talem lapidem FG, locus radialis incidentiae perpendicularis H, locus exitus radiationis talis per oppositam superficiem aequidistantem M, visus seu locus, ad quem pervenit radiatio ex altera parte lapidis, N. quia igitur radiationes dictarum formarum radiantium, scilicet FG, perpendiculariter incidunt, ut nunc supponitur, in superficiem AB loco H, non franguntur in aliquam partem a latere suae incidentiae secundum auctorem *Perspectivae* in VII, sed per directum incessum procedunt transeuntes per oppositam superficiem aequidistantem, scilicet DC, in loco M, et sic ab invicem distincti perveniunt ad visum sive ad locum N, et repraesentatur quaelibet dictarum specierum distincte ipsi visui[21].

Nous avons ici une démonstration tout à fait frappante du lien existant entre optique, géométrie et expérimentation. Comment comprendre et interpréter cette utilisation des figures dans l'argumentation ? Les règles fondamentales de l'optique, celles de la réfraction et celles de la réflexion sont formulées de manière géométrique. Ainsi, le seul moyen cohérent de vérifier qu'une hypothèse est conforme à ces règles est de la « tester » au sein d'un diagramme géométrique. On construit un diagramme correct en appliquant ces règles puis on propose une explication. On ne peut cependant se contenter d'un tel langage pour décrire ces interventions et il nous faut pour bien les comprendre rappeler quelques caractéristiques de l'épistémologie aristotélicienne. Avant de connaître les principes d'une science, le savant ne peut que se fier au témoignage de ses sens. C'est donc à partir de ceux-ci que se forment les principes. La formation des principes ne peut se faire que par l'accumulation d'un grand nombre d'observations de faits similaires mais pas tout à fait identiques. C'est seulement par leur rapprochement que les particularités s'évaporent tandis que se condensent les principes universaux. En compensation, une fois les principes connus, ils permettent d'expliquer de manière uniforme une vaste classe de phénomènes. Ainsi le diagramme géométrique, même présenté comme signe ou expérience, est plus qu'une simple observation. Il est construit à partir de règles universelles et on peut déduire de l'observation d'un seul schéma des règles qui, elles aussi, seront universelles. C'est une différence majeure entre « l'expérience géométrique » qui nous est ici présentée et une série d'observations. Lorsqu'il s'agit d'observations, il est nécessaire de collecter un grand nombre de faits légèrement hétérogènes mais similaires avant de pouvoir en déduire une règle universelle. Les textes de Dietrich fournissent d'ailleurs de nombreux exemples de telles séries d'observations : gouttes de rosées sur l'herbe, sur une toile d'araignée, roue d'un moulin à eau,

21. *De iride*, II,8.(2), p. 158, l. 7-11. Voir figure D. Note : l'apparat critique de la figure ne mentionne aucune variante. Voir ***F.*** fol. 14v.

etc. Il y a donc un grand avantage à utiliser ces « expériences géométriques » plutôt que de simples observations.

Nous venons de constater à trois niveaux distincts d'analyse du texte que les figures se trouvent en tension entre deux pôles empirique et rationnel : la figure peut être introduite comme un signe ou comme un élément d'une preuve rationnelle ; la figure peut être décrite soit comme une construction géométrique, soit comme la représentation d'une situation réelle ; dans l'argumentation enfin, la figure peut être utilisée comme une « expérience géométrique »ou comme le support d'une démonstration mathématique. Il apparaît donc légitime d'explorer l'espace créé entre ces deux pôles en examinant plus en détails les problèmes de représentation liés aux figures. Nous allons aborder trois questions précises : la question de la représentation d'objets tridimensionnels ; la question de la représentation des rayons ; la question de la position de la source lumineuse.

2. Problèmes de représentation

La première catégorie de problèmes auxquels notre auteur doit faire face concerne la représentation sur une surface d'éléments qui sont en réalité des corps. Il y a de nombreuses manières de représenter un objet tridimensionnel sur une surface. Trois grands types de représentation étaient à la disposition de Dietrich de Freiberg : les projections, les représentations en perspective et l'utilisation de plans de coupe. Les techniques de projection utilisées en astronomie ne sont pas bien adaptées aux problèmes optiques et les représentations en perspective peuvent vite devenir trop complexes. Le choix de Dietrich de Freiberg s'est ainsi porté essentiellement vers l'utilisation de plans de coupe ; cependant parmi les trente-neuf figures du *De iride*, trois sont des représentations en perspective. Nous allons examiner ces représentations car elles permettent de bien comprendre les méthodes que notre auteur utilise pour choisir ses plans de coupe et ce qui l'y autorise. La première figure du texte, qui représente la règle de la réflexion, est une représentation en perspective[22].

Dietrich, lorsqu'il présente cette règle, prend un soin tout particulier à spécifier que le rayon réfléchi et le rayon incident sont dans un seul et même plan, perpendiculaire à la surface (***a*** sur la figure E) sur laquelle le rayon se réfléchit.

22. Description textuelle de la figure E : *De iride*, I,4.(7), p. 127, l. 46-50 : « Sit enim exempli gratia speculum planum A, superficies plana secans tale speculum orthogonaliter B, communis sectio linea recta per 3 XI CDE, res visa F, linea perpendiculariter incidens a re visa FD. Sit etiam res visa G oblique incidens per lineam GD declinantem a perpendiculari FD, locus visus H et linea reflexa ad visum a loco incidentiae sit DH ». Nous proposons ici la reproduction de la figure présente dans F. (fol. 4r) car les éditeurs ont reproduit la figure dans une perspective cavalière anachronique.

Cette précision est tout à fait capitale. Elle permet en effet de se ramener à un plan particulier lorsque l'on étudie une réflexion. La règle de la réflexion impose donc le plan de coupe qu'il faut choisir. Les figures représentant la règle de la réfraction sont directement réalisées dans un plan de coupe. Dietrich mentionne ainsi indirectement que le rayon incident et le rayon réfracté se trouvent dans le même plan perpendiculaire à la surface de réfraction. Ainsi, les règles fondamentales de l'optique géométrique permettent de choisir un plan de coupe particulier. Une fois ce plan fixé, il faut pouvoir déterminer le résultat de la coupe suivant ce plan. Ainsi notre dominicain rappelle en s'appuyant sur Euclide et sur le traité De la sphère de Théodose que l'intersection de deux surfaces est une ligne, de deux plans une droite et d'une sphère et d'un plan un cercle[23].

Un autre élément important permet à Dietrich de mener ses analyses dans le cadre confortable d'un plan : la figure circulaire de la plupart des impressions radiantes qu'il examine. Cette nature circulaire lui permet de mener l'analyse dans un plan, puis d'inverser le processus de coupe pour retrouver la figure exacte de l'impression radiante au moyen d'une rotation autour d'un axe, à la manière dont la sphère est engendrée dans le traité euclidien[24]. La procédure de coupe est particulièrement détaillée dans l'étude du halo solaire. Il donne alors la construction d'un grand cercle d'une sphère qui coupe un petit cercle donné en deux parties égales, construction qui est à la base du choix des plans de coupe pour toutes les impressions radiantes qui ont la forme d'un petit cercle : arcs-en-ciel, halos, etc. Cette construction est elle aussi l'occasion d'une représentation tridimensionnelle[25].

Une fois qu'il a apporté ces éléments, notre dominicain ne justifie que très superficiellement la structure des figures obtenues par la technique de la coupe. Les indications fournies permettent cependant au lecteur de garder à

23. L'intersection de deux plans est donnée dans le passage de la note précédente, pour celle d'une sphère et d'un plan voir *De iride*, I,4.(9), p. 128.

24. Nous avons eu un exemple de ce processus lors de notre examen de la description de la figure B. Pour la génération de la sphère par le mouvement de rotation d'un demi-cercle autour de son diamètre voir Euclide, *Elementa geometriae*, XI, 14.

25. Description textuelle de la figure F : *De iride*, II,40.(4), p. 213, l. 78-87 : « Sit igitur datus circulus G, in cuius circumferentia signetur punctus ubicumque, et sit A. Ab hoc puncto dividantur duo arcus aequles, et sint AB et AC, et dividatur reliquus arcus per duo media in D. Signetur ergo super duo puncta A et D in superficie sphaerae circulus maior, scilicet AD, et quia arcus AB est aequalis arcui AC et arcus BD est aequalis arcui CD ergo totus arcus ABD est aequalis arcui toti ACD. Ergo dictus maior circulus secat circulum datum per duo media, ergo secat eum orthogonaliter et transit per polos eius per 15 I de sphaeris. Dividatur ergo portio maioris circuli AD per medium in puncto E. Ergo punctus E est polus dati circuli minoris per definitionem poli in principio Theodosii *De sphaeris* ». Nous avons là un nouvel exemple d'une description de figure associée à une démonstration. Nous proposons pour les mêmes raisons que précédemment la figure présente dans ***F.*** (fol. 35v).

l'esprit que les figures ne représentent que des coupes de corps : le texte parle de prisme, de sphère, de Soleil, d'écran, etc.

La question examinée ici se pose, au départ, en termes géométriques : comment représenter un objet tridimensionnel sur un plan. Nous constatons cependant que la réponse qui lui est apportée fait intervenir des notions issues de l'optique et de la philosophie naturelle. L'optique permet de répondre à la question parce que les principes de réflexion et de réfraction sont formulés dans un plan, la philosophie naturelle par la nature circulaire des phénomènes étudiés. La seconde série de problèmes que nous allons aborder est formulée au départ en termes optiques : elle concerne la représentation des rayons. Nous allons constater réciproquement qu'elle produit une réponse de type géométrique.

Il est d'usage dans les traités d'optique de figurer les rayons lumineux à l'aide d'une droite. Dietrich de Freiberg utilise dans plus de la moitié des figures cette technique. Nous avons pu le constater dans les différentes figures que nous avons examinées jusqu'à présent. Dans certains cas toutefois, cette technique ne le satisfait pas pleinement et il lui semble nécessaire d'introduire une autre technique de figuration des rayons lumineux. Notre auteur indique alors que si les rayons sont représentés comme des droites, c'est pour faciliter le travail de l'imagination et de l'intellect. Ainsi, si la raison l'impose, on peut en choisir une autre. La théorie des couleurs radiantes de notre dominicain, que nous ne pouvons rappeler ici, repose entièrement sur l'idée que le rayon lumineux n'est pas une droite. C'est donc à cette occasion que Dietrich de Freiberg est « obligé» par la raison d'adopter une autre technique de figuration. Le passage suivant l'indique très clairement.

> Cum praehabitis ad procedendum ad propositum de causis diversitatis situs colorum radialium hoc etiam primo praemittendum, quod omnis radiatio, sive sit radiatio lucis sive coloris, procedens a talibus formis radiosis spissitudinem quandam habet in sua substantia secundum auctorem *Perspectivae* et non est linearis, sed sicut longitudinem habet in suo processu, sic et latitudinem et profunditatem habet in sua substantia per modum cuiusdam columnae[26].

Comment donc prendre en compte dans la figure ce nouvel élément ? Voici la réponse de notre dominicain :

> Quoniam autem quilibet radius seu radiatio incidens non est linearis et indivisibilis, sed profunditatem et spissitudinem aliquam habet per modum oblongae columnae, ut supra dictum est, idcirco in praesenti figurae

26. *De iride*, II,15.(1), p. 170, l. 63-69.

> descriptione quaelibet radiatio duabus lineis ipsam radiationem lateraliter includentibus est descripta[27].

La solution adoptée par Dietrich de Freiberg semble simple et naturelle : on représente le rayon lumineux par deux lignes ou plus. Je n'ai rencontré de telle figuration ni dans le texte d'Alhazen, ni dans le texte de Witelo[28]. Le texte de notre dominicain comporte un peu moins de vingt figures utilisant cette technique de figuration[29]. Sa mise en pratique demande cependant de résoudre certains problèmes et présente quelques difficultés que nous allons maintenant examiner. Le premier problème à résoudre est celui de la propagation des rayons. La solution la plus simple consiste à opter pour une propagation en lignes droites et parallèles, le rayon conservant une épaisseur constante à la manière d'une colonne[30]. Cette solution n'est cependant pas adoptée uniformément, certains passages indiquent en effet que la réfraction d'un rayon modifie non seulement sa direction, mais aussi son mode de propagation : il devient divergent après une réfraction. La raison de cette affirmation tient encore à la théorie des couleurs radiantes.

> Cuius signum est, quia post exitum a tali corpore a parte opposita a loco sui exitus procedens semper plus et plus dilatatur, quanto magis procedit in longinquum, ut experimento patet[31].

Il semble cependant que les figures des manuscrits ne retiennent pas cette caractéristique. Ainsi, si la figure G[32] présente des rayons divergents, c'est le fruit

27. *De iride*, II,18.(2), p. 176, l. 11-15.

28. Je n'ai consulté cependant que les sources suivantes : D.C. Lindberg (éd.), *Opticae thesaurus alhazeni arabis libri septem, nunc primum editi. eiusdem liber de crepusculis et nubium ascensionibus. item vitellonis thuringopolini libri x* (fac. sim. Basileae, 1572), Londres, 1972. et A. M. Smith (éd.), *Alhacen's Theory of vision introduction and Latin text*, 4 vols, Philadelphie, 2001-2006 dans lequel l'ensemble des figures a été, de même que pour les traités optiques de Dietrich de Freiberg, refait par des moyens informatiques.

29. Cette technique de représentation permet en effet à Dietrich de Freiberg de représenter des rayons colorés. Deux méthodes différentes sont utilisées : le rayon peut être hachuré une fois qu'il est coloré (voir figure G) ; le rayon peut être divisé en autant de rayons qu'il comporte de couleurs (voir figure K).

30. Nous avons rencontré ce mode de figuration précédemment : voir figure D.

31. *De iride*, II,15.(1), p. 170, l. 72-72-74. Voir aussi le passage suivant *De iride*, III,9.(5), p. 232, l. 74-77 : « Quod patet ex eo, quia, quanto plus recedit a loco talis conversionis a speculo vel a loco fractionis per media corpora diversae diaphaneitatis, tanto magis radius spargitur et dilatatur, ut experentia docet ».

32. Description textuelle de la figure dans le *De iride*, II,9.(8), p. 160, l. 72-83 : « Sicut autem dictum est ratione exempli de radiatione facta per corpus crystallinum hexagonale, sic se habet in ea radiatione, quae fit per sphaeram aqueam vel crystallinam. Radii enim perpendiculariter incidentes et transeuntes per centrum sphaerae, scilicet L, in exitu suo a dicta sphaera in D nec corpora sibi obiecta aliquo colore tingunt nec sub aliquibus dictorum colorum radialium speciebus a visu apprehenduntur, quia huiusmodi radii ad invicem non permiscentur

d'une correction des éditeurs en accord avec les passages que nous venons de citer.

Les éditeurs sont intervenus de la même manière dans la figure H[33] apparaissant dans un contexte où sont discutées les couleurs de l'arc.

Ici la correction des éditeurs porte surtout sur la partie finale du trajet du rayon lumineux. Ce type d'intervention des éditeurs n'est cependant pas systématique, comme en témoigne par exemple la figure I[34] apparaissant elle dans un contexte ne faisant pas intervenir la théorie des couleurs radiantes et discutant le lieu de l'arc.

Il semble donc que les éditeurs aient choisi d'apporter des corrections aux figures seulement lorsque celles-ci traitent des couleurs radiantes afin de les rendre conformes à la théorie proposée par le texte. Ainsi la figure que nous venons de citer présente un rayon qui tantôt se dilate et tantôt se rétracte après les réflexions et réfractions.

Une fois adopté, ce nouveau mode de représentation implique de fait une adaptation des principes de réflexion et de réfraction qui sont formulés pour un rayon lumineux représenté par une droite. Dietrich de Freiberg, plutôt que de faire un choix uniforme, semble avoir essayé différentes solutions. On peut en outre observer, au-delà des corrections effectuées par les éditeurs, que dans la figure G c'est l'ensemble des lignes qui composent le rayon qui subit les ré-

ratione praedicta in radiatione facta per corpus hexagonale. Si autem oblique incidant in A et perveniant ad oppositam partem superficiei sphaeralis in E, sive ibidem exeant extra sphaeram versus K sive ad oppositam partem superficiei sphaeralis reflectantur in C et ibi exeant extra corpus huius sphaerae versus visum, poterunt tingi tales radii supra dictis coloribus secundum rationem praemissam ». Note : AL manquant dans ***L***, ***P*** et ***V*** ; les rayons sont formés de droites parallèles dans l'ensemble des témoins. Voir ***F*** fol. 25v.

33. Description textuelle de la figure : *De iride*, III,14.(3), l. 20-27, p. 236 : « Igitur in generatione iridis superioris radiatio incidens et radiatio reflexa, similiter autem et loca incidentitae AB et reflexionis CD in superficie sphaerulae, portio quoque radiationis, quae a loco incidentiae AB girat per profundum sphaerulae et pervenit ad locum reflexionis CD, ubi exit ad visum, consequenter etiam locus in circulo altitudinis, in quem elevantur sphaerulae, in quibus generatur iris, haec, inquam, omnia, *quoniam unumquodque eorum latitudinem habet*, intelligantur proportionaliter dividi quodlibet eorum in quattuor portiones iuxta se invicem dispositas ». Note : les lignes DO et CO convergent en O dans ***F.***, ***L.*** et ***V.*** ; elles sont parallèles dans ***P***. Voir ***F.*** fol. 44v.

34. Description textuelle de la figure : *De iride*, II,46.(2), p. 218, l. 10-17 : « Sit enim exempli gratia circulus altitudinis ADB, diameter sphaerae linea ACB, quae etiam repraesentet circulum horizontis ; *locus solis* A, *locus visus* C, locus elevationis in circulo altitudinis, ubi generatur et unde apparet iris inferior, D. Sphaerula guttalis elevata ultra hunc locum in circulo altitudinis sit H, per quam intelligatur tota congeries guttularum nubis roridae seu pluvialis elevata ad hunc locum ; perpendicularis a sole incidens in sphaerulam AG, perpendicularis incidens a visu in sphaerulam CF, arcus in superficie sphaerulae interceptus inter duas perpendiculares iam dictas GF ». Note : l'apparat critique de la figure ne mentionne aucune variante. Voir ***F.*** fol 37r.

flexions et réfractions tandis que dans les deux suivantes seule une des deux lignes composant le rayon subit les transformations optiques de réflexion. Face à cet autre choix Dietrich de Freiberg a donc opté de même pour l'exploration de plusieurs solutions.

Nous nous sommes limités pour l'instant à l'examen de figures simples. Les problèmes liés à la représentation des rayons lumineux deviennent beaucoup plus importants à mesure que la figure décrit une situation complexe. La figure J[35] témoigne des difficultés qui peuvent apparaître lorsque le choix est fait de faire subir à chacune des lignes qui représentent le rayon les réflexions et réfractions.

La surcharge de la figure mise à part, la véritable difficulté provient du trajet du rayon E (G3) (IK) (NO) F. Ce rayon frappe la sphère ABCD dans la partie supérieure. Il devrait se réfléchir à deux reprises à l'intérieur de la sphère puis se réfracter finalement vers la vision. Suivons individuellement chacune des deux lignes qui représentent ce rayon. La ligne supérieure du rayon suit le trajet EGINPF. Les réfractions qui devraient se produire aux points G et P n'ont pas lieu. Les réflexions aux points I et N sont en revanche figurées avec plus de rigueur. La ligne inférieure du rayon pose plus de difficultés. Elle suit le trajet E3KOF. Les réfractions en 3 et en O ne sont pas mieux figurées que dans le cas précédent. Cette ligne subit surtout une réflexion de moins que l'autre membre du rayon. Dietrich constate le problème mais n'en donne pas vraiment de solution.

L'une des discussions les plus délicates menées par notre dominicain consiste à traiter conjointement le lieu de l'arc et celui des couleurs. Nous constaterons qu'il adopte alors une solution tout à fait particulière de représentation des rayons lumineux. Le traitement du lieu de l'arc suppose de représenter plusieurs petites sphères à des élévations différentes sur le cercle de l'altitude. Le traitement du lieu des couleurs suppose de représenter précisément les différents faisceaux de couleurs une fois qu'ils sont générés. Ainsi dans la figure K[36] on trouve quatre « petites sphères » placées dans les portions BC, CD, DE et EH, le Soleil en A, l'observateur en G. Entre le Soleil

35. La description textuelle de la figure est trop longue voir *De iride*, II,18, p. 176-177. Note : X manquant dans ***F.*** et ***L.*** ; P manquant dans ***P.*** et ***V.*** ; C, R et S manquant dans ***P.*** ; B et T manquant dans ***L.*** ; Q manquant dans ***P.*** Voir ***F.*** fol. 21r. La figure de ce manuscrit n'est pas conforme au texte car les deux rayons lumineux se réfléchissent une seule fois dans la sphère. Elle évite ainsi de désolidariser les deux lignes représentant le rayon lumineux se réfléchissant deux fois. Les réfractions des rayons à l'entrée et à la sortie de la sphère sont cependant bien représentées. Il semble ainsi que, pour cette figure particulièrement complexe, un examen des autres manuscrits serait utile.

36. La description textuelle de la figure est ici trop longue voir *De iride*, III,14, p. 238-240. Apparat critique de la figure : manquante dans ***L.*** Voir ***F.*** fol. 46r.

et chacune des quatre sphères, puis de même entre l'observateur et chacune des quatre sphères sont tracées différentes lignes mathématiques permettant de délimiter les portions « utiles » de chacune des quatre sphères[37]. Deux éléments seulement du trajet des rayons lumineux sont représentés : le lieu d'incidence sur la sphère (TV) et la partie colorée du rayon à la sortie de la sphère, chaque faisceau lumineux étant représenté.

Ainsi Dietrich de Freiberg a tout simplement renoncé à représenter la totalité du trajet du rayon lumineux dans ce cas précis.

La théorie des couleurs radiantes de notre dominicain exclut la représentation des rayons lumineux comme des droites. Elle pose ainsi plusieurs difficultés concernant la réalisation de figures conformes aux principes de l'optique. Ces difficultés ont donné lieu à une créativité géométrique remarquable. Suivant les situations traitées et leur complexité, l'auteur a en effet créé et adapté différentes techniques de représentation.

Une autre question, en partie liée à celle de la représentation des rayons lumineux, a donné lieu à une créativité géométrique importante : celle de la représentation et de la position de la source lumineuse. Le *De iride* mentionne différentes sources lumineuses que l'on peut classer en deux catégories : les sources lumineuses concrètes – le Soleil, la Lune, les étoiles, les bougies – ; les sources lumineuses abstraites – corps lumineux ou forme radiante[38].

Quelle traduction de cette situation dans les figures ? Il faut tout d'abord remarquer que toutes les figures qui représentent des rayons ne contiennent pas explicitement une source lumineuse. La figure E, par exemple, contient une « chose vue », mais pas de source lumineuse. Il en va de même de toutes les figures exposant les principes fondamentaux de l'optique. Dans le même ordre d'idée, certaines figures contenant des rayons lumineux mais ni vision ni « chose vue » ne présentent pas non plus de source lumineuse. C'est le cas par exemple des figures G et D, comme de nombreuses autres figures élaborées dans le cadre de l'étude de la formation des couleurs radiantes. Lorsqu'une source lumineuse est représentée, il s'agit le plus souvent explicitement du Soleil dans le cadre de l'étude d'une impression radiante particulière. Des sources lumineuses abstraites sont cependant parfois représentées, comme c'est le cas pour la figure J qui présente une « forme radiante » sous la forme du corps E. Ainsi, comme nous avons pu le constater à propos d'autres situations, Dietrich

37. Il s'agit des lignes AM, AO, AN et GP, GO, GQ.

38. Nous avons déjà rencontré le Soleil à de nombreuses reprises dans cette étude. La Lune, les étoiles et les bougies sont mentionnées comme des corps lumineux dans le passage suivant : « sicut apparet in corporibus luminosis pauci luminis radiantibus, ut sunt luna stellae et candelae » (*De iride*, II,14.(5), p. 169, l. 52-53). On parle de forme radiante par exemple dans le passage suivant : « forma radiosa radiens in sphaeram sit E » (*De iride*, II,18.(3), p. 176, l. 7).

de Freiberg n'adopte pas une solution unique mais change de technique de représentation suivant le problème traité. Examinons enfin plus précisément la question de la position du Soleil par rapport aux autres éléments des figures dans lesquels il apparaît. Le Soleil intervient parfois comme une source lumineuse abstraite. C'est le cas par exemple de la figure L[39].

Dans la majorité des cas cependant le Soleil apparaît comme l'un des éléments « concrets » de la figure. Il est le plus souvent alors représenté sur le « cercle de l'altitude ». On peut le constater par exemple sur les figures A, B, H, I, et K de la présente étude. Le cercle de l'altitude provient de l'astronomie. Il est dans ce cadre généralement défini comme un grand cercle de la sphère des étoiles fixes qui, suivant que l'on se trouve en coordonnées équatoriales, écliptiques ou horizontales, est perpendiculaire au cercle de l'équateur, au cercle de l'écliptique ou au cercle de l'horizon. Dietrich de Freiberg travaillant en permanence avec le cercle de l'horizon, nous ne retiendrons que le dernier cas. Il est utilisé pour repérer l'une des coordonnées d'un objet céleste qui dans le cas des coordonnées horizontales est l'altitude. Il faut, pour bien comprendre les équivocités liées à ce cercle, donner quelques caractéristiques générales des systèmes de coordonnées astronomiques médiévaux. L'astronomie planétaire antique et médiévale s'est plus intéressée à la position angulaire des astres qu'à leur distance à la Terre[40]. Ceci a une conséquence importante pour les systèmes de coordonnées astronomiques : ils ne possèdent que deux coordonnées angulaires, aucune distance n'est spécifiée. Dans la plupart des cas, la sphère sur laquelle on mesure ces coordonnées angulaires est, conventionnellement, la sphère des étoiles fixes. Mais puisque qu'aucune coordonnée angulaire ne change si on change de sphère, on peut en choisir une autre au besoin. Cependant, si le rayon choisi pour le cercle de l'altitude importe peu dans le cas

39. Description textuelle de la figure : *De iride*, IV,11.(4), p. 254, l. 72 - 255, l. 82 : « Experimento quidem, ut apparet in radiatione facta per lapidem crystallinum sphaericum, quem beryllum vocant. Omnes enim radii incidentes a sole ex utraque parte perpendicularis hinc inde franguntur intra dictum lapidem versus perpendicularem iam dictam incidentem a sole. Item dicti radii sic oblique incidentes et exeuntes lapidem ab alia parte iterum franguntur versus perpendicularem iam dictam intantum, quod ab utraque parte perpendicularis ab hinc inde concurrentes super eandem perpendicularem se *interesecant retro saepe dictum lapidem*, ubi ex huiusmodi *intersectione* in ipso loco *intersectionis aggregato lumine* solis per dictum radiorum concursum *ignis accenditur, si combustile in loco concursus subiciatur* ». Note : figure manquante dans ***L.*** Voir ***F.*** fol.51v.

40. La question cependant n'est pas tout à fait occultée. Elle est traitée, pour citer des sources que Dietrich de Freiberg pouvait connaître, dans les théories des planètes comme celle de Campanus (cf. F. S. Benjamin, *Campanus of Novara and medieval planetary Theory. Theorica planetarum*, Madison, 1971) ou celle de Sacrobosco (cf. L. Thorndike, *The Sphere of Sacrobosco and its commentators*, Chicago, 1949). Le premier exprime ces distances en les mesurant à l'aide du rayon terrestre, le second souligne simplement que la Terre est comme un point par rapport à la sphère des fixes.

de l'astronomie, il influe grandement sur la géométrie des figures optiques de Dietrich de Freiberg. Comme on peut maintenant le deviner aisément, notre dominicain ne fait pas ici un choix uniforme et constant. Les figures que nous avons précédemment mentionnées placent toutes le Soleil sur le cercle de l'horizon, mais la figure M[41] traitant du halo solaire ne le fait pas.

Bien qu'elle ne présente pas le cercle de l'altitude, il convient de revenir brièvement sur la figure C de cette étude. Elle permet en effet de montrer que Dietrich de Freiberg a non seulement conscience des difficultés posées par la question de la position du Soleil mais plus encore qu'il est capable de les utiliser efficacement dans son argumentation. Dans cette figure le nuage ONML est à une distance plus grande du point R que ne l'est le Soleil A. Or le point R, qui est le centre du nuage, coïncide nécessairement, d'après les lois de la physique aristotélicienne, avec le centre du monde. D'ailleurs, autant que la figure permette d'en juger, le nuage ONML est aussi, conformément à ces lois, représenté par un arc de cercle ayant pour centre R. Cela implique soit que le Soleil se trouve dans les régions sublunaires, soit que le nuage se trouve perdu dans les sphères célestes. Dans les deux cas, c'est une absurdité. Or, pour la partie mathématique de la réfutation, c'est précisément cette incohérence que Dietrich de Freiberg reproche à la théorie de l'arc-en-ciel qu'il critique dans ce passage.

Notre dominicain aurait dû, pour respecter les ordres de grandeur connus à son époque entre les différentes sphères célestes, projeter le Soleil à l'infini en dehors de ces figures. Il ne pouvait pas gérer, avec la géométrie de son époque, cette situation. Puisqu'il était impossible de respecter ces ordres de grandeur, il pouvait disposer de ces distances relatives à sa guise. Il le fait avec une grande maîtrise et une grande créativité. Cette analyse de la représentation et de la position de la source lumineuse nous a permis de constater que les figures traduisent aussi des informations provenant de la base empirique du travail de l'auteur. Les figures, même mises en tension jusqu'aux limites même de l'outil géométrique, réagissent d'une manière similaire à celle observée dans notre examen de la représentation du rayon lumineux : différentes options géométriques sont explorées suivant les situations thématiques étudiées.

Conclusion

Les figures sont dans le texte comme dans l'argumentation en tension entre un pôle empirique et un pôle conceptuel car elles se trouvent être effectivement

41. Description textuelle de la figure trop longue voir *De iride*, IV,10, p. 252-253. Note : figure manquante dans ***L.*** Voir ***F.*** fol. 52r

le lieu d'un dialogue entre des éléments provenant des trois disciplines intervenant classiquement dans l'étude de l'arc-en-ciel. Nous avons examiné trois thématiques de ce dialogue. Nous avons pu alors constater que les contenus mathématiques se trouvent mis en relation directe avec l'ensemble des autres composantes de l'argumentation : base empirique, arguments de philosophie naturelle, arguments optiques. Dans ce dialogue, la géométrie, en plus de permettre l'introduction de démonstrations mathématiques dont la rhétorique est largement influencée par le contexte général de l'argumentation, propose une très grande variété de techniques de représentation. Cette variété permet de proposer des descriptions et des raisonnements d'une grande finesse : différentes techniques de représentation sont utilisées pour les mêmes types d'objets dans différentes phases de l'argumentation. Ainsi les différents objets géométriques rencontrés prennent toujours sens, au sein des figures, dans la relation qu'ils nouent avec les éléments non-mathématiques de l'argumentation[42].

42. Je remercie M. Mark Smith pour sa relecture et ses conseils précieux ainsi que M. Loris Sturlese pour les informations qu'il m'a transmis sur l'état des figures dans les différents témoins manuscrits du *De iride*.

ANNEXE

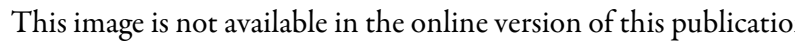

Figure A

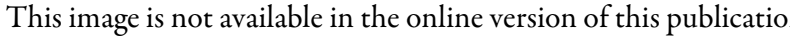

Figure B

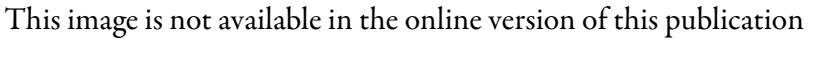
This image is not available in the online version of this publication

Figure C

Figure D

Figure E

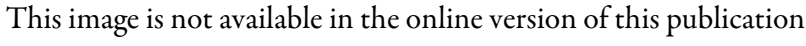

Figure F

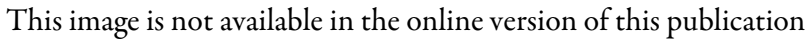

Figure G

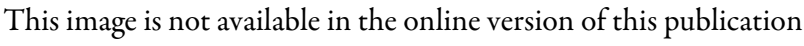

Figure H

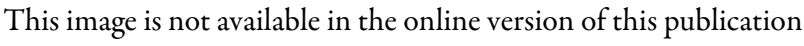

Figure I

Figure J

Figure K

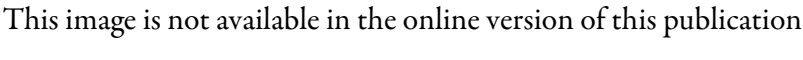

Figure L

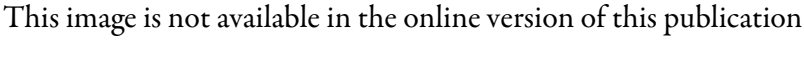

Figure M

Index Nominum

´Abd al-Masîh Ibn Nâ´ima, 121
Adam Bocfeldius, (Ps.?), 75, 89, 95
Adam Pulchre Mulieris, 81
Aegidius Romanus, 24, 25, 80, 90, 91, 128, 151, 161
Aertsen, J.A., 58, 68, 125, 127, 163, 196
Al-Fârâbî, 31, 62, 69, 112
Al-Gazel, 20, 89
Al-Kindî, 121
Albertus Magnus, 12, 22, 28–31, 71–76, 81, 88–90, 95, 110, 112–115, 120, 122, 125, 126, 147, 149–152, 163, 186, 214
Alexander de Aphrodisia, 26, 27, 32, 40, 43, 45, 65, 67, 90, 180
Alhazen, 251
Alonso, M., 68, 72, 92
Alpharabius, 180
Ambrosius Medialonensis, 236
Amerini, F., 124
Andrews, R., 113
Angelelli, I., 34
Anonyme de Bazán, 71
Anonyme de Gauthier, 71
Anonyme de Giele, 24, 25
Anonyme de Sienne, 72
Anonyme de Vennebusch, 73, 89
Anselmus Cantuariensis, 45, 132
Anzulewicz, H., 72, 75
Aouad, M., 66
Aristoteles, 16, 17, 20, 24–26, 28, 30, 32, 35–39, 41, 43, 45, 47, 49, 54–58, 63, 65, 67, 68, 87, 89–92, 95, 110–112, 118, 124, 125, 146, 150, 161, 167–169, 172–174, 176, 178, 180, 204, 211, 212, 239
Aubin, V., 32
Augustinus, 17, 26, 27, 32–37, 41–43, 45–48, 62, 77, 127, 159–161, 166–170, 172, 178–180, 183, 186, 187, 207, 208, 212, 227
Averroes, 16, 22–24, 26–32, 37–41, 43, 45–49, 51–59, 61, 62, 64, 65, 67–70, 74, 76, 79, 84, 85, 87–89, 94, 110, 112, 113, 115, 116, 119, 169, 172, 174, 176, 180, 181, 189, 190
Avicenna, 16, 69, 89, 124, 125, 135, 180, 202–204, 206, 210, 211
Axters, S., 224
Baeumker, C., 81
Bakker, P.J.J.M., 108, 113
Barbotin, E., 67
Barnes, J., 67
Bauerschmidt, 19
Bazán, B.C., 24, 68, 71, 72, 91, 92
Beccarisi, A., 13, 118, 176, 193, 223, 227, 233
Beierwaltes, W., 64, 85

Benjamin, F.S., 255
Berland, F., 45
Bernardini, P., 72
Bertholdus de Moosburg, 77, 199, 231
Berti, E., 111
Bindi, R., 207
Black, D.L., 82
Bodéüs, R., 67
Boese, H., 147
Boethius (Anicius Manlius Severinus), 35, 207
Boethius de Dacia, 18, 125, 133
Bonaventura de Bagnorea, 18, 22, 35, 127, 186, 189
Bonino, S. T., 83, 187
Bonkys, Guillemus, 122
Booth, E., 77
Borgnet, A., 72, 112, 114, 147, 151, 152
Boulnois, O., 45, 163
Bozzi, A., 207
Brachtendorf, J., 77
Brague, R., 19
Brandt, R., 226
Bray, N., 208
Brenet, J.-B., 31, 50, 57, 62
Brisson, L., 85
Bruns, I., 27, 40
Bruun, O., 35
Caffarena, J. G., 129
Calma, D., 12, 20, 90
Calma, M., 68
Campanus de Novara, 255
Cesalli, L., 223
Challiol-Gillet, M.-C., 64
Chatelain, E., 157
Cheneval, F., 108, 194, 231
Chiesa, C., 121
Coccia, E., 90
Corti, L., 35
Courtine, J.-F., 34, 64
Craemer-Ruegenberg, I., 76, 90
Crawford, F.S., 10, 56
Creytens, R., 120
Cross, R., 162
D'Ancona, C., 121
Dante Alighieri, 13
David, P., 64
Davidson, 69
de Carvalho, M.A.S., 129
de Libera, A., 12, 13, 18, 21, 30, 32–35, 38, 40, 42, 46, 47, 54, 59, 65, 75, 77, 83, 86, 110, 119, 120, 125, 149, 167, 195, 196
de Mattos, G., 76
de Muralt, A., 121
de Raedmaeker, J., 90
De Smet, D., 139
De Young, G., 240
Decorte, J., 128
Delhaye, Ph., 18
Denifle, H., 157, 194
Derrida, J., 44
Dixaut, M., 85
Dolch, W., 222
Donati, S., 80, 125
Doucet, V., 157
Duin, J.J., 91
Durandus de Sancto Porciano, 82, 187, 188, 191
Ebbesen, S., 114
Eckhart de Hochheim, 11–13, 16, 27, 47, 118, 120, 143, 149, 152, 188, 193–197, 199–204, 206–214, 221–224, 226, 228, 229, 231, 232, 234–237
Eckhartus de Gründig, 193, 230, 232
Elamrani-Jamal, A., 21, 66
Emery, K., 125, 196
Endress, G., 58
Euclides, 240, 244, 246, 249

Everts, P.S., 224
Führer, M., 75, 77
Faes de Mottoni, B., 160
Fetz, R.L., 64
Flasch, K., 11, 12, 16, 27, 47, 52, 53, 55, 77, 79, 82, 83, 86, 107–109, 117, 120, 127, 131, 142, 143, 147, 149, 152, 162, 176, 186, 188, 190, 194–197, 199, 209, 212, 230, 231, 233
Fodor, J., 19
Frege, G., 34
Freuler, L., 121
Fronterotta, F., 85
Gál, G., 133
Gómez Caffarena, J., 134
Galfridus de Aspal, 158
Galonnier, A., 21
Garrigou-Lagrange, R., 200
Gauthier, R.-A., 66, 68, 72, 75, 92, 94
Giele, M., 24
Gilson, E., 76, 125
Glorie, F., 227
Glorieux, P., 90, 91, 157, 165, 186
Godefridus de Fontibus, 24, 63, 80, 90, 91, 96, 125, 133, 142, 143
Gottschall, D., 47
Granger, H., 111
Grant, E., 162
Green-Pedersen, N.J., 125
Guarnieri, R., 233
Guillelmus de Mara, 157, 159, 186
Guillelmus de Moerbeke, 66, 78, 94, 168
Guillelmus de Ockham, 18, 133
Guldentops, G., 140
Gumbert, J.P., 223
Gutas, D., 121
Hödl, L., 113, 134
Hadot, P., 45
Ham, B., 85
Hamesse, J., 58
Hasnawi, A., 66
Heidegger, M., 34
Heinrich Seuse, 211
Henricus de Gandavo, 12, 20, 113, 128, 129, 131, 133–143, 157
Hentschel, F., 68
Heymericus de Campo, 233
Hissette, R., 157, 186, 190
Hoeres, W., 128
Holtz, L., 13
Hossefeld, P., 245
Hugo de Sancto Victore, 200, 204, 206, 207, 212, 213
Husson, M., 13, 240
Iacobus Venetus, 66
Imbach, R., 12, 63, 77, 82, 83, 108, 111, 120, 126, 151, 159, 161, 168, 173–176, 188, 194, 227, 232, 233
Ingarden, R., 34
Iohannes de Dacia, 133
Iohannes de Genduno, 31, 50, 57, 62, 83
Iohannes de Neapoli, 188
Iohannes Duns Scotus, 22, 113, 128, 157, 163
Iohannes Peckham, 18
Iohannes Sacrobosco, 255
Iohannes Tauler, 193
Iremadze, T., 77
Iribarren, I., 157, 187
Jansen, B., 157
Janssens, J., 139
Joane Petrizi, 77
Jolivet, J., 21, 66, 187
Köbele, S., 226
König-Pralong, C., 12, 16, 96, 128, 129, 152, 158

Künzle, P., 120
Kaeppeli, T., 26
Kaluza, Z., 108, 113, 231
Kandler, K.-H., 15, 16, 64, 77, 108, 127, 147
Keller, A., 240
Kienhorst, H., 223
Klossowski, P., 34, 194
Kobusch, T., 147, 236
Koch, J., 195, 211
Konrad Weiß, 211
Krebs, E., 11, 194
Kretzmann, N., 114
Kuksewicz, Z., 83
Langenberg, R., 224
Largier, N., 196
Laurent, J., 85
Lenz, M., 157
Lerner, M.P., 161
Liber de causis, 16, 31, 73, 87, 120, 188, 208
Lievens, R., 224
Lindberg, D.C., 251
Lloyd, A. Ch., 111
Lonfat, J., 24
Luna, C., 24, 90
Macken, R., 113, 129, 134–136, 140
Malebranche, Nicolas, 45
Mandonnet, P., 159
Mansion, A., 230
Marlasca, A., 82, 158
Marrone, S. P., 129
Mattheus ab Aquasparta, 63, 157, 186
McGinn, B., 229
Meirinhos, J.F., 34, 69
Merlan, P., 230
Meyers, K., 223, 224
Michael Scotus, 64
Michon, C., 17, 21, 24, 32, 83
Miller, R., 74
Mojsisch, B., 15, 16, 27, 64, 76, 77, 88, 108, 120, 127, 147, 149, 152, 166, 168, 176, 181, 188, 189, 195, 209, 211, 213
Moos, M.F., 159
Moreau, D., 32
Morel, P.-M., 85
Moses Maimonides, 20, 90, 152, 214
Mountain, W.J., 227
Movia, G., 67
Nasr, S.H., 66
Nicolaus de Argentina, 108
Nicolaus de Ultricuria, 20
Nietzsche, F., 34
Niewöhner, F., 16, 65, 74, 88
Nijs, P., 223, 224
Oliva, A., 96
Owens, J., 64
Pépin, J., 45
Pacheco, M.C., 34, 69
Pagnoni-Sturlese, M.R., 26, 107, 120, 127, 142
Parmenides, 194
Pattin, A., 87
Paulus, J., 134
Pellegrin, P., 112
Pellegrino, G., 208
Pepin, J., 85
Perrone, M., 208
Petrus Aureoli, 188
Petrus Damianus, 127
Petrus Hispanus, 72
Petrus Hispanus, Ps., 68–71, 74, 76, 89, 92–95
Petrus Joannis Olivi, 63, 157
Petrus Lemovicensis, 20
Piché, D., 76, 157, 190
Pinborg, J., 125
Plotinus, 32, 35, 45, 85, 120, 121
Pluta, O., 76

Porro, P., 12, 107, 128, 129, 137, 176, 227, 233
Preger, W., 193, 221, 222, 230, 232, 233
Priebsch, R., 226
Priori, D, 163
Proclus, 16, 77–79, 87, 89, 120, 147, 152, 163
Putallaz, F.-X., 63, 71, 77, 82, 186, 232
Quint, J., 223
Röttges, H., 194
Radulphus Brito, 133
Ramon Llull, 13
Rauzy, J.-B., 34
Reviel, N., 240
Reynolds, P.L., 111, 124
Richardus de Mediavilla, 157
Richardus Rufus Cornubiensis, 68
Ricklin, Th., 108, 194, 231
Robertus Kilwardby, 133, 186
Robin, A.-S., 12, 96
Rogerus Baco, 133
Rogerus de Marston, 63, 188
Romeyer Dherbey, G., 45
Rubino, E., 208
Ruello, F., 125
Ruh, K., 199, 221, 231, 234, 236
Saito, K., 240
Scheepsma, W., 226
Schmidt, M., 120
Schmutz, J., 34
Schneider, K., 223
Schniewind, A., 32, 45
Schoot, H., 19
Schwarz, J., 152
Sigerus de Brabantia, 18, 20, 63, 82, 90–92, 112, 124, 125, 158, 188, 190
Smith, A.M., 251
Smith, J.A., 67
Smith, M., 257
Socrates, 119, 169, 173
Solère, J.-L., 113
Speer, A., 68, 90, 125, 127, 163, 193, 196, 233, 236
Spiazzi, R.M., 124, 128
Stammkötter, F.-B., 15, 64, 77, 127, 148
Steel, C., 58, 140
Steer, G., 47, 196, 226
Steffan, H., 110
Stephanus Tempier, 26, 76, 91, 157, 186, 196
Stroick, C., 28
Sturlese, L., 12, 16, 20, 47, 65, 74, 77, 80, 88, 107, 120, 121, 126, 133, 139, 143, 157, 174, 189, 191, 195, 196, 209, 211, 213, 221, 226, 232, 234, 236, 237, 257
Suarez-Nani, T., 13, 86, 96, 120, 121, 147, 157, 160, 163
Tax, P.W., 223, 226
Taylor, R., 58
Tervooren, H., 222
Themistius, 161
Theophrastus, 28, 29
Thomas de Aquino, 12, 15, 17–20, 22–24, 26, 35, 63, 66, 67, 72, 75–77, 81, 82, 89, 108, 111, 112, 124, 125, 128, 158, 160, 161, 165–176, 178–181, 183–191, 193, 221, 230, 232
Thomas Sutton, 63
Thorndike, L., 255
Tordo-Rombaut, K., 85
Torrell, J.-P., 165, 186
Tricot, J., 38, 55, 67, 176, 239
Trifogli, C., 151, 161
Trottmann, C., 188
Trouillard, J., 78
Ubbink, R.A., 224, 226, 228
Ulricus de Argentina, 214

Valkenberg, P., 19
van den Berg, M.K.A., 223, 227
van Dijk, R.Th.M., 223
van Riet, S., 124, 202
van Steenberghen, F., 24
Vanhamel, W., 128
Vennebusch, J., 73, 74
ver Eecke, P., 244
Vetter, F., 193
Viano, C., 45
Villani-Lubelli, U., 208
Weber, E.-H., 74
Wegener, L., 193, 236
Weiß, K., 203
Weijers, O., 13, 68, 96
Wielockx, R., 90–92, 157, 186
Wilson, G.A., 136, 137, 139
Wippel, J.F., 80
Witelo, 81, 251
Wood, R., 68, 133
Xenophanes, 194
Zavattero, I., 69
Zimmermann, A., 122, 125, 186
Zycha, I., 160